La nueva imagen de Husserl
Lecciones de Guanajuato

Javier San Martín

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2015
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Javier San Martín Sala, 2015

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-591-2
Depósito Legal: M-24720-2015

Impresión
Gráficas De Diego

A mis hijos,
Arantxa, Enrique y Javier José,
que tantas veces me han oído
hablar de los temas de este libro.

ÍNDICE

Introducción 11

Lección primera: La cuestión del «nuevo» Husserl 23

§ 1. Introducción biográfica 23
§ 2. La obra pública de Husserl 28
§ 3. Rasgos del Husserl «convencional» 31
§ 4. Las duplicidades en la comprensión de Husserl 37
§ 5. Noción e historia del «nuevo» Husserl 41
§ 6. Las anotaciones de Gaos en el Congreso sobre el mundo de la vida 45

Lección segunda: Las tres etapas universitarias de Husserl: Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia 61

§ 7. Un error de Gaos en la traducción de *Ideas* 61
§ 8. Husserl en la Universidad de Halle 64
§ 9. Introducción a la etapa de Gotinga 69
§ 10. Las *Ideas* de 1913 75
§ 11. Puntos básicos de la etapa de Friburgo 79

Lección tercera: La revisión de *Ideas* de 1913 83

§ 12. Los problemas de *Ideas* I 83
§ 13. La crítica al concepto de reflexión 88
§ 14. Percepción «animal» y percepción cultural 99
§ 15. El yo y su contenido 108
§ 16. El problema de la realidad en la fenomenología 116

Lección cuarta: FILOSOFÍA, VOCACIÓN E HISTORIA: LA PRIMERA ETAPA DE FRIBURGO 127

§ 17. Los temas básicos de la etapa de Friburgo 127
§ 18. El ser humano no es un hecho 134
§ 19. Las conferencias sobre el ideal de ser humano 139
§ 20. Las lecciones de ética y la idea de una cultura filosófica 145
§ 21. Los artículos sobre renovación del hombre y la cultura 149

Lección quinta: LOS DOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA: DESDE LAS CIENCIAS HUMANAS Y DESDE LAS CIENCIAS NATURALES 157

§ 22. El nuevo comienzo de las «Conferencias de Londres» 157
§ 23. Los cursos de 1922/1923 y 1923/1924 168
§ 24. *La crisis de las ciencias europeas*: algunas notas sobre su sentido 175

Bibliografía citada 187
Índice onomástico 195
Índice de materias 199

INTRODUCCIÓN

Entre mis viejos «papeles», que ahora no son más que un archivo digital, he encontrado el anteproyecto para un número que, a finales de los ochenta (1989), una conocida revista pensaba dedicar a Husserl. Ese año, el mundo de la fenomenología estaba embarcado en el estudio frenético de importantes textos recién publicados que incidían directamente en la visión que se tenía de la fenomenología husserliana. Los dos libros más importantes que verían la luz en el curso 1988/1989 fueron la *Sexta meditación cartesiana*, de Fink, y el tomo XXVII de Husserliana[1], que recoge conferencias y artículos de Husserl de los años 1922 a 1937. Acabábamos de tener conocimiento, gracias al tomo XXV publicado en 1987, de las profundas y dramáticas conferencias pronunciadas por Husserl en 1917 sobre el ideal humano de Fichte, en las que el fenomenólogo parece tomar nota de una brutal realidad histórica que hasta entonces no se dejaba adivinar entre sus preocupaciones teóricas. En ese mismo volumen se incluía la importante lección inaugural de su actividad docente en Friburgo de Brisgovia y algunos de los textos de ese mismo año de 1917 a los que Herman Leo van Breda había dedicado su tesis doctoral y que también me sirvieron a mí para organizar la mía en 1972. Ese

1. Las obras de Husserl están siendo publicadas, como es conocido, en la serie Husserliana (ver Bibliografía), que se inició en 1950 con la edición alemana de *Meditaciones cartesianas*. Se suelen citar con la sigla Hua, seguida del número de volumen en romanos, y en arábigos, la página citada. Aunque en la actualidad se emplea la cifra arábiga para indicar el volumen, sobre todo porque a partir del volumen 30 los números resultan demasiado largos, aquí utilizaré el número romano. La serie empezó a salir en la editorial Martinus Nijhoff, luego se hizo cargo la casa Kluwer y, por fin, recaló en la editorial Springer. En la actualidad van publicados 42 volúmenes, además de, en el mismo o parecido formato, nueve volúmenes de *Materialien*, más los dos de la *Sexta meditación cartesiana*, de Fink, profusamente anotados por Husserl, y los diez de correspondencia.

año de 1989, por tanto, marca una frontera en el acceso a textos de fenomenología y con ello en la interpretación de Husserl.

El mencionado proyecto de 1989 incorporaba la presentación de las novedades que se anunciaban en todos esos textos. El proyecto se ajustaba a una presentación cronológica de la filosofía del fundador de la fenomenología, distribuida en cuatro bloques, correspondientes a los periodos pasados en cada una de las universidades en que había enseñado: Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia, este último periodo dividido en dos etapas, la primera, la de los catorce años de actividad docente (1916-1928), la segunda, la etapa final, la de un filósofo de setenta años ya cumplidos, que, sin embargo, daba muestras de una creatividad extraordinaria. La razón de esa distribución cronológica se debía a que los cambios y la evolución de la obra de Husserl coincidían en una considerable medida con los traslados de universidad.

Los textos publicados en el curso citado vinieron a llenar el hueco existente entre 1913 y 1929, sobre todo con la publicación de las conferencias sobre Fichte y los artículos conocidos como «artículos de *Kaizo*», por haber sido parcialmente publicados en la revista japonesa de dicho nombre, término japonés para expresar «renovación». De ese periodo conocíamos las decisivas lecciones de 1923/1924 sobre «Filosofía primera» (*Erste Philosophie* I y II; Hua VII y VIII), pero en ellas no terminaba de aflorar la ineludible vertiente ética de la fenomenología. Tampoco las investigaciones de Alois Roth sobre la ética de Husserl habían hecho dirigir la atención hacia ella de modo decisivo. Con los nuevos textos, sin embargo, se hacía posible una presentación cronológica de la fenomenología siguiendo su evolución desde los primeros pasos en Halle, preñados de significado, hasta los desarrollos más profundos del último periodo de Friburgo, que termina con el famoso libro *La crisis de las ciencias europeas*. La vida profesional docente de Husserl trascurre, por tanto, en tres universidades. Cada una se identifica con una obra señera en la que culmina la etapa de docencia en ella y marca su peculiaridad. Estas tres etapas se podrían denominar *grosso modo*, con tres palabras: nacimiento, maduración y aplicación de la fenomenología. Si se indica que esta es una manera *lata* de hablar es porque, a pesar de que el esquema puede parecer claro y pragmático, no responde totalmente a la realidad. Y este es el problema. La segunda etapa, la de maduración, culmina con la publicación en 1913 de la obra básica de Husserl escrita en Gotinga, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* —conocida de modo usual como *Ideas* I—. En ella un ya reputado profesor de cincuenta y cuatro años presenta su filosofía «madura», el método fenomenológico en su más depurada formulación. Pero la publicación de la obra no fue una cima plenamente lograda —de maduración—, sino el comienzo de toda una serie de reflexiones autocríticas que hacen que el periodo de Friburgo sea, por

un lado, productivo, y, por otro, «revisionista» de lo dicho en 1913. Por ello, la consideración de la época de Friburgo como una mera aplicación de la fenomenología está muy lejos de la realidad y se muestra como altamente insatisfactoria, por más que en ella pudiera haber alguna aplicación, por ejemplo, a la psicología, a la ética, a la sociología y a la antropología. Porque esto también es cierto, pero lo es del mismo modo que esas «aplicaciones» cambiaban el modelo o, al menos, lo cuestionaban.

Este será el tema fundamental de este libro, que procede del curso que di en Guanajuato en la primavera de 2012, sobre el tema del «nuevo» Husserl que aflora en la revisión que él hizo de la presentación de la fenomenología en 1913, y que ha permanecido en una relativa sombra hasta años recientes, en que ha brotado con toda claridad, precisión y contundencia como efecto al menos parcial de los escritos mencionados.

También se puede abordar este mismo punto desde otra perspectiva que tiene alguna relación con la anterior. En efecto, en toda filosofía podemos distinguir una *estructura conceptual*, que es la que suele venir definida en las historias de la filosofía, y un *aspecto funcional*, que es normal que pase desapercibido. Este aspecto funcional tiene dos vertientes: una, la de ser función de la sociedad en que surge esa filosofía; otra, la de contribuir en una u otra medida al funcionamiento o marcha de la sociedad en la que surge o se da dicha filosofía, en este caso, en las dos posibilidades que existen, de ratificación de la situación establecida, o de contribución a cambiarla.

También la fenomenología husserliana se puede articular desde la diferencia de la pregunta por su estructura y por la función que pretendía cumplir, siendo esta última su intención o sentido. Esta segunda pregunta es tan fundamental o más que la primera. Más aún, es muy posible que la primera solo deba ser entendida desde la segunda. Incluso puede decirse, sin temor a equivocarse, que olvidar la última lleva a considerar la primera como algo abstracto, superestructural, descarnado, inactivo. Si esto es grave en toda filosofía —y es un error frecuentemente cometido por sus profesionales (los profesores de Filosofía)—, en la fenomenología lo es aún más, porque su estructura aparece como desquiciada. Así, las palabras que la definen, como «epojé», «reducción», «constitución», pueden aparecer incluso como ridículas[2]. Para convencerse de esto bastaría leer lo que se dice de la fenomenología en los manuales al uso. La mayor parte de ellos la presenta como un galimatías fuera del sentido común y absolutamente incomprensible para los no entendidos.

Otra cosa resulta si se insiste en leer la estructura desde la función. Y justo la función aparece más en la etapa de Friburgo que en las ante-

2. Sobre este adjetivo, puede verse más adelante p. 33, n. 13.

riores. Lo que no quiere decir que no estuviera en ellas. El sentido, función o intención de la fenomenología atraviesa toda su obra, mostrando su unidad, que se hace eficaz en la necesaria conexión de la refutación del psicologismo en la primera obra, las *Investigaciones lógicas*, culminación de la etapa de Halle, con *La crisis de las ciencias europeas*, que es su producción última, y cuyas primeras páginas no eran sino la expresión de las consecuencias antropológicas del psicologismo. De las dos obras que antes de 1988 dediqué a la fenomenología, la primera, *La estructura del método fenomenológico* (1986) está dedicada a la primera pregunta; la segunda, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1987) responde a la cuestión de su función, ya que esa filosofía solo funciona postulando un horizonte de racionalidad como teleología de la humanidad que, inspirando el comienzo del conocimiento, configura un horizonte utópico incluso en el terreno práctico.

Esta segunda obra, sin embargo, procede de 1985, es decir, de antes del conocimiento de los artículos escritos para *Kaizo* y de la publicación de la *Sexta meditación cartesiana* de Fink. En ese libro se señala que el llamado «último Husserl», procedente de sus propuestas en *La crisis de las ciencias europeas*, no era tan último, porque lo que ahí se llama «el testamento político de Husserl» se había fraguado en su visión del fracaso de Europa patente en la Primera Guerra Mundial, por tanto, antes de la instauración del régimen nacionalsocialista en Alemania, en el que la fenomenología pasó a ser considerada oficialmente una filosofía de judíos. La problemática de esa función solo aparece en ese libro de 1987 de modo esquemático, dado el escaso conocimiento que en ese momento teníamos de la vertiente práctica de la fenomenología, ya que no podíamos ir mucho más allá de un marco formal.

Pero una cosa resultaba clara, que en lugar de entender a Husserl desde una interpretación convencional de las *Ideas* de 1913, es decir, del periodo de su maduración o exposición de la estructura de la fenomenología, se ponía el acento en el último Husserl, desde el cual había que releer las *Ideas*, incluso la refutación del psicologismo. La formulación que desde entonces he expresado y mantengo de la intención, sentido o función de la fenomenología es la de la reconstrucción del sujeto racional, que me parece ser el tema básico de la refutación del psicologismo, y que constituirá la inspiración de las primeras páginas de *La crisis*. La reconstrucción tiene que ser teórica y práctica, aunque para afirmarlo como intención de Husserl nos faltaban pronunciamientos insistentes y claros suyos al respecto, como aparecerían a partir de 1989. Esta perspectiva —leer a Husserl desde *La crisis* para descubrir la intención, función o sentido de la fenomenología— es lo que constituye lo esencial de lo que hace poco he llamado la *lectura teleológica* de Husserl, pero que he utilizado a lo largo de muchos años para interpretarlo y, de ese

modo, procurar resolver las complejas relaciones entre Ortega y Gasset y la fenomenología[3].

Por todo lo dicho hasta ahora se percibe una duplicidad en la recepción de Husserl, bien sea la procedente de la cronología primera (nacimiento, maduración, aplicación), bien la procedente de la segunda (estructura y función). Sin embargo, al estudiar la fenomenología desde esta perspectiva, nos aparece una relativización de la primera dualidad debido a que la «aplicación», en la que aparece la función, nos obliga a revisar la maduración. Más aún, desde esa perspectiva, en la que se opera con el Husserl de las *Ideas* y el de *La crisis*, se rompe la posible diferencia entre aquel y este siempre que se consideren las *Ideas* en función de la última obra. Pero no siempre ha sido fácil, incluso diría que era imposible, resolver los problemas que ahí se anunciaban sin acudir a los desarrollos husserlianos de la época de Friburgo en los que se discutían las presentaciones de la fenomenología de antes de la guerra, por tanto, de la época de las *Ideas*.

Más aún, con la creencia de que la última obra de Husserl mostraba una patente ruptura con las *Ideas* de 1913, se divulgó la opinión de que había dos Husserl, el de las *Ideas* y el de *La crisis* (además, lógicamente, del primero de las *Investigaciones lógicas*, el del nacimiento de la fenomenología, que quedaría un tanto diluido). Esta creencia se abrió paso por tres razones: por un lado, al no tener en cuenta los desarrollos de Husserl de los años de Friburgo, conocidos solo por la publicación de la ya citada *Filosofía primera*; segundo, al desconocer el resto de los textos de esos años; y, finalmente, por no considerar la función de la fenomenología, que aparece de modo decidido en *La crisis*, pero apenas insinuada en otros textos de Friburgo hasta ser conocida gracias a las publicaciones a partir de 1989.

Personalmente, nunca tuve conciencia de que hubiera dos Husserl —después del de las *Investigaciones lógicas*—, el de las *Ideas* y el de *La crisis*, sino que en cada universidad por la que pasó se ponían en marcha temas nuevos que ampliaban o desarrollaban los anteriores, por supuesto, una vez producido el cambio a la fenomenología trascendental en los primeros años de Gotinga, desde unas *Investigaciones lógicas* que se desenvolvían en una concepción realista, tanto en una perspectiva ontológica como psicológica. En el resto (*Ideas* y *La crisis*) ya no había rupturas sino precisiones, ampliaciones y aclaración de conceptos que habían quedado oscuros en la primera presentación de los mismos en *Ideas relati-*

3. Este modo de lectura, desde *La crisis*, lo apliqué en el artículo sobre Ortega y Gasset de 1992, aunque aún no le había puesto ese nombre. Por supuesto, en esa lectura se basa mi última investigación de 2012 sobre el tema, por tanto, veinte años después de aquella primera.

vas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, de 1913, que figuraba como la presentación pública del nuevo nivel logrado por Husserl en la etapa de Gotinga.

De todos modos, uno de los puntos fundamentales para tener en cuenta eran los problemas que las *Ideas* dejaban abiertos. Ese único Husserl, que era al que teníamos acceso cuantos lo estudiábamos ya en los años sesenta a partir de manuscritos disponibles en Lovaina, Colonia y París (también en Búfalo), y por supuesto de ahí en adelante, era muy distinto del Husserl «convencional» que circulaba en las universidades, y que se hallaba depositado en los diversos textos de historia de la filosofía, en los manuales de bachillerato, en las discusiones sobre ética y sus posibilidades, etc., y que daban por bueno cuantos se referían a la fenomenología. Solo se apartaba de esa opinión generalizada el pequeño grupo que tenía acceso a los textos aún inéditos disponibles en los archivos de las citadas ciudades y que estudiaba a Husserl leyendo las trascripciones de sus manuscritos, tomados como ampliaciones o aclaraciones de lo ya publicado en los años sesenta.

Los resultados de ese estudio mostraban un Husserl que nada o poco tenía que ver con aquel que en este trabajo vamos a llamar «convencional», al que se referían casi todos cuantos escribían o hablaban de él y no habían tenido ningún acceso a los manuscritos o a libros de aquellos que habían estado cerca del maestro en la época de Friburgo. Porque la realidad es que Husserl ha pasado al ideario filosófico usual como el configurado en la etapa de maduración, la de las *Ideas*, a la que, en general, se refiere la mayor parte de autores como Heidegger y cuantos lo siguen; o, en el caso español, Ortega y Gasset y sus discípulos, entre los cuales figura con una importancia enorme para México en este punto, el propio Gaos. Son todos ellos los que marcan ese ideario «convencional» para la comprensión de Husserl, que consiste en tomar las fórmulas de las *Ideas* como definitivas, ignorando, por un lado, las revisiones o aclaraciones de Husserl en el periodo de Friburgo y, por otro, las novedades que se imponen desde *La crisis*, a veces incluso considerando esta obra como procedente de la pluma de Eugen Fink (caso de Ortega) o al menos muy influida por este, con lo que, aun admitiendo que hubiera sido escrita por Husserl, en ella podría haberse producido una distorsión de la fenomenología pura tal como había sido formulada en las *Ideas*. Este Husserl «convencional» puede alentar incluso una interpretación fundamentalista, dado que algunos se aferran a él para rechazar su fenomenología con más facilidad. Hay autores que insisten en esta posición para no tener dificultades en la refutación. Pero los hay también que consideran las fórmulas de *Ideas* inamovibles, porque ese sería el único Husserl posible, y se aferran a esa fenomenología propuesta en las *Ideas* ignorando todo cuanto pueda proporcionar una alternativa de interpretación a algunas fórmulas de ese periodo.

La postura de estos últimos lleva incluso a cuestionar el peso que hay que dar a los escritos póstumos de Husserl, incluso a *La crisis*, porque este texto proviene de un filósofo que tenía, cuando lo escribió, setenta y siete años. Incluso se ha llegado hasta cuestionar la oportunidad de la edición de los inéditos, con el argumento de que Husserl no los publicó, y que, por tanto, no sería legítimo usarlos para matizar frases de las *Ideas*. Esta opinión no es de ignorantes, si bien no es frecuente verla escrita, aunque no es raro oírla en cenáculos privados. La publicación en la década anterior de textos de trabajo muy importantes que claramente relativizan algunas fórmulas de *Ideas*, ha provocado la aparición de ese fundamentalismo de la interpretación, que se aferra al periodo de maduración o a aquellas fórmulas que se basan en ese periodo, ignorando totalmente los textos que van en otra dirección.

Frente a este Husserl convencional, que se filtra en gran medida desde las lecciones de Heidegger en Marburgo, hay toda una corriente que proviene de quienes estuvieron cerca de Husserl en Friburgo y de los que empezaron a utilizar sus manuscritos, generándose una corriente en la que se dibujaba un Husserl muy ajeno al del ideario común, el «convencional», con el que tenía poco que ver. El autor se adhiere de modo decidido a esta corriente de interpretación que arranca de los ayudantes de Husserl, Landgrebe y Fink, y sigue con Gurwitsch, Merleau-Ponty, Brand y Held. De hecho, mi acceso a la fenomenología de Husserl se llevó a cabo desde el principio a través de los problemas que una atenta lectura de Merleau-Ponty descubría en algunos de los conceptos básicos expuestos en las *Ideas*, como los de «reducción» y «epojé». Mi camino en la fenomenología se ha mantenido desde sus inicios inmerso en esta corriente de interpretación. Desde el principio me propuse lograr claridad en esos conceptos, que, siendo esenciales a la fenomenología, parecían estar rodeados de un nimbo de problemas. Para ello pude acceder a algunos de los manuscritos fundamentales en los que Husserl vuelve sobre esos conceptos y que aclaran también de modo decisivo muchos de los pasajes de las lecciones de 1923/1924, sobre todo las recogidas en el tomo VIII, dedicadas al estudio del método fenomenológico, y en algunos de los textos anexos (*Beilagen*) del mismo libro. Precisamente en esos manuscritos se encontraban algunas de las mediaciones que nos permitían pasar de las *Ideas* a *La crisis* sin ruptura de la continuidad, y eso es lo que permitió dar un contenido pleno a la dualidad de estructura y función reflejada en los dos libros citados.

El curso 1988/1989 tuve la oportunidad de pasarlo entero en el Archivo de Husserl de la Universidad de Friburgo, donde conté con la inestimable ayuda de sus tres colaboradores en aquel momento, los ya desde hace años doctores Hans Rainer Sepp, Sabine Möresheim y Ashraff Noor. Mi idea era estudiar los manuscritos sobre el cuerpo, porque me parecía

que ahí se ventilaba en gran medida el sentido de la fenomenología husserliana; pero una cosa son los propósitos y otra los resultados. Además de leer algunos manuscritos del grupo D, sobre el cuerpo, me encontré leyendo el manuscrito F I 28, de las lecciones de ética de 1920 y 1924, y sobre todo el F I 29, de la lección *Introducción a la filosofía* [*Einleitung in die Philosophie*], de 1922/1923, en la que estaban trabajando los colaboradores del Archivo. Ese par de lecturas fue decisivo, justo cuando a finales de 1988, por fin, apareció la *Sexta meditación cartesiana* de Fink, de la que pude hacer una lectura inmediata. En ese mismo momento tuve acceso a las pruebas del tomo XXVII de Husserliana, en el que aparecían los artículos de *Kaizo*. Conocí también en ese año a Reinhold N. Schmid, que entonces preparaba el tomo XXIX, que reuniría textos complementarios del VI, el de *La crisis de las ciencias europeas*. Gracias a él, pudimos saber que en ese tomo habría muy importantes novedades sobre el Husserl del segundo periodo de Friburgo, el de *La crisis*. Ese tomo no se publicaría hasta 1993.

Todos estos materiales proporcionaban ya suficiente base textual para que terminara por salir a la luz, con fuerza suficiente para hacerse notar en los cenáculos de los profesionales como una interpretación enfrentada a la que hasta entonces había pasado por ser la única, aquello que, de acuerdo a una corriente ininterrumpida de intérpretes de la fenomenología, aparecía como un Husserl ajustado al conjunto de los textos escritos a lo largo de su vida. Y es en este contexto (2002) cuando aparece en un libro colectivo la expresión «el nuevo Husserl», como opuesto al Husserl «convencional» (Welton, 2003a). Por lo dicho, se entenderá fácilmente que el «nuevo» Husserl tenía poco de nuevo, pero sí lo es en lo que se refiere al rótulo en el campo del ideario filosófico que impregna los libros de acceso a la filosofía e incluso el uso que de esas ideas se suele hacer en otros ámbitos.

El texto que presento es en su mayor parte el escrito que redacté para el curso que del 16 al 20 de abril de 2012 impartí en la universidad mexicana de Guanajuato, en el programa de doctorado en Filosofía de su División de Ciencias Sociales y Humanidades. A los asistentes al curso les ofrecí dos o tres temas, entre ellos, el del «nuevo» Husserl, que pensé que podría desarrollar sin gran esfuerzo y que fue el que prefirieron. A mi exposición de cada día siguió más de media hora de un animado diálogo en el que se hicieron preguntas agudas y pertinentes. El curso consta, por tanto, de las cinco lecciones, que reproducen, con bastantes aclaraciones, ampliaciones —y, también, alguna corrección de errores que siempre se cuelan en el discurso hablado—, lo que leí, o más bien expliqué en el mismo.

La primera lección se centra en el sentido del «nuevo» Husserl, sobre todo relativizando la novedad, porque con ese rótulo, acuñado por

Don Welton, recopilador del libro *The new Husserl*, no se indica, como he explicado, una novedad en sentido estricto, sino solo para quienes se aferraban al Husserl «convencional». La lección está dedicada, en su mayor parte, a exponer las dualidades en que se ha desenvuelto la recepción de Husserl, así como a mostrar la posible génesis de algunos de los malentendidos que han lastrado su comprensión. Parte muy importante de la lección, que para este volumen aún he ampliado más por su interés, fue comentar la posición mostrada por Gaos en los años sesenta, ya que está decididamente determinada por la visión del Husserl «convencional», frente al «nuevo» Husserl, en su caso, representado por algún alumno suyo y otros participantes en el Congreso de 1963 sobre el mundo de la vida[4].

La lección segunda está dedicada a exponer una panorámica general de la obra de Husserl, con las publicaciones de cada época siguiendo el hilo de su evolución en su paso por las tres universidades en que Husserl enseñó.

En la tercera lección me he centrado en la etapa de las *Ideas para una fenomenología pura*, resaltando sobre todo los problemas que se generaron por el modo de introducir el método fenomenológico y que pasaron al Husserl *convencional*, que era fácil presa para ser refutado y que resultaba a la postre estéril en la filosofía contemporánea. La mayor parte de la lección está dedicada a estudiar cómo resuelve el mismo Husserl los problemas pendientes de las *Ideas*.

La cuarta recorre la época de Friburgo de Brisgovia, de la que proceden la revisión, aclaración o ampliación de las *Ideas* comentadas en la sesión anterior. Si en esa revisión se pretendía ante todo ajustar la *estructura* de la fenomenología, en la que ahora comento nos centramos más en su *función*, que también se expone en la época de Friburgo y se abre en torno al final de la Primera Guerra Mundial. Una preocupación más centrada en la función de la fenomenología representa para Husserl un cambio de perspectiva muy importante, que se inicia con las tres conferencias sobre el ideal de ser humano en Fichte, en las que se fijan las pautas de lo que va a ser el *ideal práctico* de Husserl en esa etapa de Friburgo.

Por fin, la quinta lección la he destinado al estudio de la quiebra del método cartesiano propuesto en *Ideas*, con la consiguiente cuestión de los «caminos de la reducción», expresión usual en la bibliografía, por más que resulte problemática e incluso errónea en su raíz, pues no se trata de caminos «de» la reducción, sino de caminos para el acceso a la fenomenología y justo en ese sentido, caminos «para» la reducción.

4. Una versión reducida de esta lección primera, con el título «En torno a la nueva visión de Husserl», se ha publicado en la revista *Valenciana* 9 (Guanajuato) (2012), pp. 182-206.

Hace unos años consideramos algunos que podría ser interesante hacer una nueva edición de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1987). El libro, escrito, como he dicho, en 1985, no tiene en cuenta las decisivas publicaciones posteriores, sobre todo de 1988 en adelante. Es obvio que actualizar el libro era volverlo a escribir, por eso opté por preparar un pequeño texto para presentar la nueva edición, dejando el resto como estaba. Solo revisé las traducciones de la parte última teniendo en cuenta algunas aportaciones posteriores. Este libro que aquí estoy introduciendo podría ser considerado como la verdadera segunda edición de aquel libro sobre fenomenología, que debería haber escrito para poner al día aquel ensayo de juventud. Tómense, por tanto, estas páginas como la necesaria adecuación de aquel a la altura de un momento en el que las publicaciones de Husserl nos proporcionan una visión panorámica que en 1985 no teníamos.

La última consideración me lleva a advertir al lector de que este libro no es una nueva introducción a la fenomenología, pues en él se da por supuesto el conocimiento, aunque sea superficial, de ciertas nociones básicas o cierta familiaridad con ellas. Por eso, cuando por primera vez aparece un concepto específico, como el de «epojé» o el de «reducción», se considera que el lector sabe ya de qué hablamos. El autor ha dedicado varias publicaciones introductorias a todos esos conceptos, a las que, por tanto, queda remitido el lector. Esto tampoco quiere decir que sea un libro solo para especialistas; creo que su lectura es viable para cualquier lector de filosofía con unos mínimos o medianos conocimientos de esta.

Para terminar, quiero agradecer, primero, a cuantos me han dado la oportunidad de redactar este texto, que para mí era necesario escribir. Para mi desgracia profesional, solo he sido capaz de producir textos por motivaciones externas, es decir, en general, por invitación de mis amigos y colegas a participar en eventos. Solo por el estímulo de ellos he llevado a cabo la mayor parte de mis publicaciones, incluida esta que tenía diseñado su claro hueco en el conjunto de mis trabajos dedicados a Husserl. Por orden de intervención en la génesis de este texto, está primero el profesor César Moreno, por sugerir mi participación en el curso. Luego, su organizadora, la doctora Patricia Castillo, por haberme invitado a impartirlo. En tercer lugar, las autoridades de la División de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Guanajuato, especialmente su director, el doctor Javier Corona. Y, por supuesto, cuantos han hecho posible esta publicación, entre ellos, Andrés León-Geyer, que puso a mi disposición las grabaciones que hizo de parte del curso, y los oyentes de Guanajuato y hasta de Xalapa que vinieron al curso, en particular, el ya doctor Rubén Sánchez Muñoz y la maestra Cintia Robles Luján. Agradezco a Marcela Venebra la cuidadosa lectura, de contenido y estilo, que ha hecho del

texto y que lo ha mejorado de forma sustancial, así como varias anotaciones muy pertinentes que se indican en su lugar. La doctora Sonia Ester Rodríguez García ha tenido la amabilidad de elaborar el índice de autores y materias, por lo que le expreso mi agradecimiento. Por supuesto, también a la editorial Trotta por tres razones: primero, por haberme sugerido amablemente cambios en una primera redacción más ajustada a términos coloquiales procedentes de la dicción oral; segundo, por haber sometido el texto a una necesaria revisión de estilo llevada a cabo con exquisito cuidado y máxima competencia; y, tercero, por la propia edición y publicación del libro.

Lección primera

LA CUESTIÓN DEL «NUEVO» HUSSERL

§ 1. INTRODUCCIÓN BIOGRÁFICA

Ante todo quiero manifestar que es un gran honor para mí tenerles como oyentes de este curso y un gran motivo de alegría volver a México, país que tanto quiero y admiro. Desde la filosofía española, en la que me sitúo, hay que decir que México fue para algunos de nuestros más fecundos filósofos, el lugar al que terminaron por pertenecer y en el que hicieron su propia filosofía. Ahora, cuando estudiamos a Gaos, Nicol o a los Xirau, padre e hijo, Joaquín y Ramón, nos hallamos casi en exclusiva situados en México.

Visitando ayer el Museo Iconográfico del *Quijote*, del que había oído hablar, pero sin tener idea ni de su riqueza ni de su origen, volví a sentirme muy vinculado a esta tierra tan querida y tan generosa. Como orteguiano, Cervantes y el *Quijote* son para mí dos motivos básicos de reflexión, por lo que ambos supusieron en la obra de Ortega. El primer libro de este, *Meditaciones del Quijote*, representa una de las producciones literarias más bellas y profundas de la filosofía en español. Su prólogo «Lector...» contiene páginas que ningún estudiante de filosofía en nuestra lengua debería ignorar. Y su tercera parte titulada «Breve tratado de la novela», creo que los estudiantes de filosofía de Guanajuato, sede de ese magnífico museo del *Quijote*, habrían de tener como lectura de cabecera, porque en esas no muchas páginas se descubren los elementos estructurales mínimos para comprender filosóficamente el *Quijote*, y dado que se ha declarado a Guanajuato «Capital Cervantina de América Latina», la presencia de la interpretación orteguiana del *Quijote* tendría que ser obligada por cortesía, y su conocimiento, prescriptivo para los estudiantes de filosofía de esta uni-

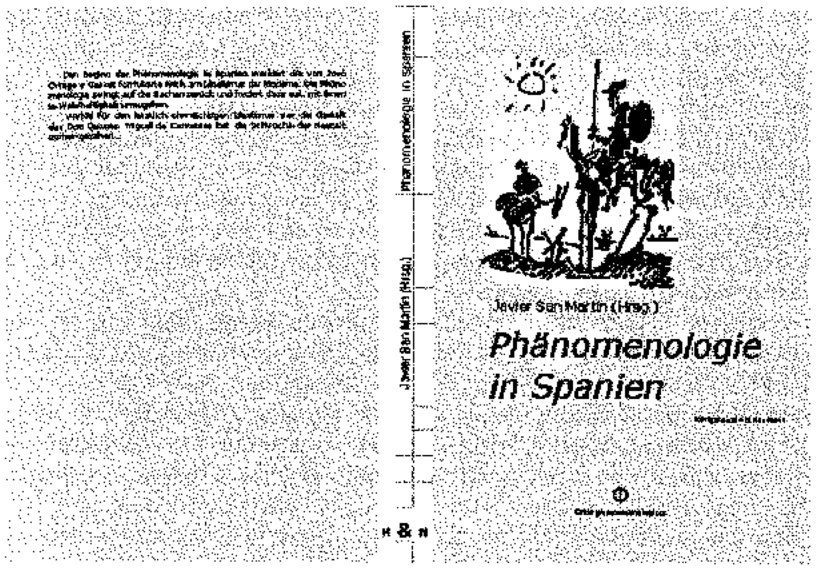
versidad[1]. El mismo año en que apareció el ensayo citado en la nota anterior, publiqué un libro sobre la filosofía fenomenológica en España (San Martín, ed., 2005b). Era el año 2005, cuarto centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*. La introducción de la fenomenología en España la hizo Ortega el año 1913 y, luego, con *Meditaciones del Quijote*, en 1914. Yo llevaba mucho tiempo exponiendo que la fenomenología era el lugar desde el que Ortega construía su filosofía y, con él, casi todo el resto de la filosofía española más interesante[2]. Por eso pensé reproducir en la portada del libro una ilustración referida al *Quijote*. El más ajustado parecía el grabado de Picasso en el que unos sencillos trazos perfilan tanto a don Quijote como a Sancho bajo el ardiente sol de la llanura manchega. Pero la demanda de regalías nos hizo desistir de esa idea. No quise, sin embargo, renunciar a mostrar al pueblo alemán, al que iba dirigido el libro, la vinculación de la fenomenología española, a través de Ortega y Gasset, con el *Quijote*. Y buscando, encontré un hermoso lienzo del pintor francés Honoré Daumier (1808-1879), del que recorté las inmortales figuras de don Quijote y Sancho Panza. En la contraportada aludí al sentido de esa conexión: «El comienzo de la fenomenología en España viene marcado por la crítica que Ortega y Gasset formula al idealismo de la Modernidad. La fenomenología obliga a volver a las cosas mismas y exige tratar con ellas desde la sinceridad. Don Quijote era un modelo de ese idealismo en definitiva impotente. Miguel de Cervantes ha previsto la debilidad de la Modernidad». La fenomenología representa, pues, una crítica de la Modernidad. En el *Quijote* se expone un modelo de Modernidad alternativa.

Esta visión de la relación de la fenomenología con Ortega, Cervantes y el *Quijote* está en íntima conexión con el tema de este curso. Porque, como es sabido, Ortega, al no ser considerado miembro del movimiento fenomenológico, algunos temas que trataba en sus escritos, como, por ejemplo, el de Cervantes y el sentido del *Quijote*, no habían sido comprendidos como algo cercano, en la medida que fuera, a la fenomenología.

El que Ortega no fuera considerado miembro del movimiento fenomenológico se debía a que él mismo había insistido de modo reiterado en que su filosofía estaba más allá de la fenomenología, llegando incluso a decir, aunque fuera en el escrito póstumo *La idea de principio en Leibniz*, que abandonó la fenomenología «en el momento mismo de conocerla» (OC IX, 1119)[3], aunque ya, en los años de la Segunda República Española (1931-1936)[4], impartió una serie de cursos en los que criticó con dureza la fenomenología. Alumnos suyos de entonces y luego discípulos, sobre todo Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar, trasmitieron también con asiduidad la posición crítica de Ortega respecto a la fenomenología. Incluso uno de los textos de este, publicado también de modo póstumo, el «Prólogo para alemanes», debió de ser conocido previamente por Marías porque la crítica a la fenomenología por parte de Ortega que aquel presenta en su *Historia de la filosofía* coincide con los desarrollos orteguianos de ese prólogo. Con ello, la visión del *Quijote* que exponía Ortega quedaba fuera del interés profesional de los filósofos adscritos a la fenomenología, lo mismo que, por supuesto, la propia filosofía de Ortega[5].

1. El autor ha escrito un largo ensayo «Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote», en el que expone algunas de las ideas filosóficas básicas de esa interpretación del *Quijote* por parte de Ortega (San Martín, 2005a, 193-232). En esas ideas se basa lo que se dice a continuación.

2. A probar esa tesis, de la que empecé a hablar en público en 1983, año del centenario del nacimiento de Ortega, he dedicado numerosos ensayos y los tres libros que he publicado sobre la filosofía del mismo (1994; 1999; 2012).



Primer diseño de la portada del libro *Phänomenologie in Spanien*.

3. Las citas de Ortega se refieren a la nueva edición de las *Obras Completas* de Taurus y la Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

4. La República duró hasta su caída en 1939, por la victoria de las fuerzas del sublevado Franco, que entró en Madrid en marzo de ese año. Ortega tuvo que exiliarse en 1936, por lo que, después del verano de ese año, ya no impartió más cursos en la Universidad de Madrid.

5. La única excepción, aunque no reconocida, por el desarrollo posterior de los acontecimientos, es la de Manuel Sacristán, que inicialmente veló sus armas filosóficas en la feno-

Mi caso siguió un camino en gran medida diferente. Yo no conocía a Ortega. La generación a la que pertenezco, la llamada del 68 (nacidos entre 1940 y 1949), sufrimos en nuestra educación las terribles y dramáticas secuelas de la guerra civil. Una de ellas fue la desaparición de Ortega de la Universidad. Los filósofos nacidos después de la guerra, que llegamos a la madurez intelectual en los sesenta —por eso pertenecemos a la generación del 68—, en la Universidad no estudiamos nada de Ortega. Nadie nos lo explicó[6]. Y si esto había pasado en España, todavía más si cabe ocurrió en Latinoamérica: Ortega había desaparecido de los estudios de filosofía de las universidades.

Ahora bien, la mayor parte de los miembros de la generación del 68 salimos de España a estudiar a universidades alemanas[7], por lo general becados de un modo u otro. Yo salí a estudiar fenomenología justo ese año de 1968, primero a Lovaina, donde estaba el archivo de Husserl; y luego a Friburgo de Brisgovia, redactando, a partir de los manuscritos de Husserl, una tesis sobre la reducción fenomenológica, en la que, para perfilar la «reducción intersubjetiva», tenía que estudiar el tema de la intersubjetividad. Para esto último se me hizo necesario contrastar la objeción que Ortega hace al modo como Husserl resuelve el tema de la intersubjetividad en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*. Esa objeción, a la que yo llegué desde el libro del médico-filósofo Pedro Laín Entralgo *Teoría y realidad del otro*, me puso en contacto con el libro *El hombre y la gente*, que es donde Ortega expone esa objeción. Leyendo esa obra vi que los análisis orteguianos ahí expuestos se movían en un terreno similar al del Husserl que yo deducía de la lectura de sus manuscritos. Por tanto, ahí tomé conciencia —primeros años setenta— de que el Husserl que yo estudiaba en Friburgo era o estaba en la misma línea que el Ortega de *El hombre y la gente*.

Era cierto también que todo investigador sobre Husserl que hubiera leído los manuscritos del fundador de la fenomenología no dejaba de percibir una fuerte diferencia entre la imagen de Husserl tomada de los manuales de historia de la filosofía y, por tanto, de la opinión pública filosófica —de la que esos manuales son reflejo y que ellos mismos contribuyen a configurar y consolidar— y la que se deducía de la lectura de esos manuscritos. La mayor parte de las cosas que se decían en los manuales sobre Husserl podían parecer *caricaturas inútiles o descarnadas*[8], que por lo general se alejaban profundamente de lo que se podía leer en los manuscritos. A partir de estos, uno se fraguaba una imagen de la fenomenología husserliana muy distinta de la otra, la imagen *convencional*.

menología, mostrando también un gran interés en Ortega, pero la posterior adscripción de Sacristán al movimiento revolucionario de izquierdas y, en filosofía, la dedicación a la traducción e interpretación de Marx y a cuestiones epistemológicas más cercanas a la filosofía analítica, terminaron por tapar su nada desdeñable aprecio hacia la filosofía orteguiana. Sobre la relación de Sacristán con la fenomenología, véase en *Phänomenologie in Spanien*, la entrada respectiva redactada por S. López Arnal (San Martín, ed., 2005b, 300-302).

6. Sobre la situación de mi generación y de la recepción de Ortega en España, cf. Bolado (2005, 15-41) y San Martín (2007, 231-249).

7. El porcentaje de los que de esa generación fuimos a estudiar a Alemania es de más del noventa por ciento.

Una vez constatado esto, que quien estudiaba en serio los manuscritos de Husserl no podía obviar, se percibía que la crítica de Ortega, por la que se excluía de la fenomenología, era una crítica al Husserl «convencional», pero que no alcanzaba al Husserl visto desde los manuscritos, y que, tomando a este como referencia, la relación de Husserl y Ortega adquiría un rumbo muy diferente[9].

En esta lección expondré la problemática del «nuevo» Husserl. Después comentaré el origen del Husserl «convencional» partiendo de las publicaciones a lo largo de su vida (§ 2). El tercer parágrafo (§ 3) lo dedicaré a exponer las ideas básicas de este Husserl. A continuación (§ 4), aunque sea de manera breve, expondré todas las dualidades con que pasó Husserl a la opinión pública filosófica, para en el § 5 mostrar la noción y una pequeña historia del «nuevo Husserl» citando, al hilo de la biografía de Husserl, a quienes han contribuido más a la configuración de esa nueva visión. Para terminar, y como ejemplo altamente ilustrativo de la contraposición entre el Husserl «convencional» y el «nuevo», dedicaré unas páginas a comentar los textos de Gaos en el Congreso sobre el mundo de la vida que tuvo lugar en México en 1963. Desde la perspectiva mencionada, tienen para nosotros especial interés las anotaciones que Gaos hizo a las diversas comunicaciones. En estas se asumía lo que después se llamaría el «nuevo» Husserl, con el que Gaos estaba en profundo desacuerdo, como defensor a ultranza del Husserl «convencional», y que era el que él había asimilado en sus estudios en el seno de lo que Marías llamaría la «Escuela de Madrid».

La próxima lección se centrará en el desarrollo de la fenomenología en los periodos que transcurren en las tres universidades por las que pasa Husserl: Halle, Gotinga y Friburgo. En las lecciones tercera y cuarta expondré los avances que se gestan tanto en Gotinga como sobre todo en Friburgo, con los importantes cambios que se producen en esa época, tanto al revisar, en los años veinte, las *Ideas* de 1913, de cara a una nue-

8. La palabra «descarnada» encaja muy bien porque en gran medida el mayor debate y diferencia entre los dos Husserl, el convencional y el nuevo, está en el rasgo carnal que tiene que tener la subjetividad trascendental, mientras que, como veremos, en el Husserl convencional, el yo es «descarnado».

9. A mostrar esa tarea he dedicado muchos esfuerzos y en gran medida, junto con algunos otros estudiosos, hemos conseguido que se reconsidere a fondo el tema en el campo de la interpretación de la filosofía orteguiana.

va edición, como el *giro práctico* que da la fenomenología en esos años. Terminaré, en la última lección, extrayendo de la fenomenología algo que me parece sustancial para la época contemporánea, y que guarda relación con los dos modos de acceder a la filosofía con los que opera la fenomenología y que propone el Husserl de la última etapa de Friburgo: el acceso desde las ciencias humanas (desde el mundo de la vida) y el acceso desde las ciencias naturales (o desde la psicología).

§ 2. LA OBRA PÚBLICA DE HUSSERL

Ya he expuesto en la introducción que, al estudiar los manuscritos de Husserl, cuando eso fue posible en los años cincuenta y, luego, ya en los sesenta y setenta, se tenía el convencimiento de que se estaba leyendo algo distinto a lo que se podía encontrar en los manuales o incluso en muchos de los textos en los que se hablaba de fenomenología, es decir, en los textos de algunos investigadores que parecían ofrecer garantías de conocimiento de la filosofía de Husserl. Es el caso de la presentación de Husserl que hace Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía*. Zubiri había hecho la tesis doctoral sobre el juicio en Husserl, que incluía una parte importante sobre la refutación del psicologismo[10]; para ello contaba naturalmente con las obras publicadas hasta ese momento. Pero en el contacto con los textos aún no publicados de Husserl, nos encontrábamos un Husserl que parecía distinto o que, al menos, no se compaginaba con lo que leíamos en muchos otros lugares. Incluso podríamos tener la sensación de que el Husserl de los manuscritos era distinto al Husserl de los libros publicados o, en todo caso, que esos manuscritos daban a lo publicado un sentido distinto del que podía tener si no se tuviera en consideración esos manuscritos. Por supuesto, incluso en las críticas de Ortega a Husserl, o en las que le hacían tanto Antonio Rodríguez Huéscar (1982) como Julián Marías, era claro que lo criticado se refería al Husserl de los libros publicados, pero esas críticas no alcanzaban a un Husserl matizado por los escritos inéditos. Por ejemplo, en el tema de la intersubjetividad, en el que la crítica tomaba como referencia la «Quinta meditación cartesiana», cuando en los manuscritos de Husserl el tema tiene referencias mucho más amplias ya desde 1910 en las lecciones sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Para que se vea la inevitable distorsión, esas referencias de Husserl a la intersubjetividad

10. X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Universidad Central, Madrid, 1921; reed., con cambios, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923; actualmente en *Primeros escritos (1921-1926)*, ed. A. Pintor Ramos, Alianza, Madrid, 2000.

aparecieron en 1973 en los tres volúmenes de Husserliana (XIII, XIV y XV), que abarcan más de mil setecientas páginas.

Tenemos, por tanto, un Husserl convencional, basado en las obras publicadas a lo largo de su vida y que fueron muy pocas. Para hacerse una idea precisa de la obra publicada de Husserl, echémosle una ojeada. Como ya sabemos, y aún nos ocuparemos en ello[11], la vida profesional de Husserl transcurre en tres universidades, las de Halle, Gotinga y Friburgo. Cada estancia está caracterizada por una de las importantes publicaciones de Husserl con la que *grosso modo* termina cada etapa de su desarrollo. En la época de Halle, que se clausura con la publicación de las *Investigaciones lógicas*, vieron la luz, además, el escrito de Habilitación (1887) y *Filosofía de la aritmética* (1891). En el periodo de Gotinga, además del largo artículo publicado en la revista *Logos* (1911), «La filosofía como ciencia estricta», publica el libro fundamental *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). En el tercer periodo, el de Friburgo, tenemos, al final del mismo, el libro básico *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, aunque publicado solo de modo muy parcial y, además, lo publicado no se dejaba integrar fácilmente en el ideario convencional surgido de las *Ideas*. Como veremos, la etapa de Friburgo, que abarca los veinte últimos años de la vida de Husserl, puede ser dividida en dos partes, una desde que, llamado de Gotinga, toma posesión de su cátedra en 1916 hasta su jubilación con un año de anticipación en 1928; y otra, la etapa de jubilado. La primera, que está dedicada en gran medida a la filosofía práctica, termina con la publicación de *La lógica formal y trascendental* (1929). El año anterior se habían publicado las lecciones tempranas sobre el tiempo, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, y un poco después, aunque solo en francés, las *Meditaciones cartesianas* (1931), que proceden de las conferencias que pronunciara en París en 1928.

En estas pocas líneas he reseñado las publicaciones más importantes y conocidas de Husserl hechas en vida. En la actualidad, con la exhaustiva bibliografía de Steven Spileers (1999), disponemos de la relación completa de todos los títulos de la obra publicada de Husserl. En total, cincuenta y cuatro títulos a lo largo de toda su vida. De ellos catorce en la época de Halle (la tesis doctoral fue presentada y publicada en Viena), con un total de 1444 páginas. Otros catorce son de la época de Gotinga, incluidos ahí los dos tomos de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, publicados el año 1913. El total de nueva publicación supone 488 páginas. De la época de Friburgo hay veinticinco entradas, en las que se

11. Sobre todo en la segunda lección.

incluye el tercer tomo de las *Investigaciones lógicas*, que recoge una muy reelaborada «VI Investigación lógica», publicada en 1921, y las ediciones segunda y tercera de las *Ideas* de 1913, publicadas, respectivamente, en 1922 y en 1928, así como tres cartas. El número de páginas, quitando las entradas citadas en las últimas líneas, alcanza un total de 656. Por tanto, el conjunto de las páginas publicadas por Husserl, sin las cartas y segundas o terceras ediciones, no llega a 2600 páginas. Pues bien, los manuscritos que Husserl dejó al morir eran en torno a cincuenta mil páginas escritas en la taquigrafía Gabelsberger, un tipo de estenografía propia de un alemán escrito manualmente en gótico, que ya de por sí no es fácil de entender y que, en este caso, está además enriquecida por signos propios de Husserl, por lo que resulta muy compleja de leer para quien no conozca con fluidez el alemán gótico. Eso afecta a la dificultad para leer los manuscritos de Husserl si no han sido transcritos con anterioridad. De todos modos, la proporción entre lo que Husserl publicó en vida y lo que escribió es del orden del cinco por ciento o, dicho de otro modo, de cada diez páginas que escribió solo publicó media página.

Eso no quiere decir que las publicadas no fueran importantes. De hecho, los pocos libros que en su vida vieron la luz fueron decisivos, primero las *Investigaciones lógicas*, al final de la etapa de Halle; luego, las *Ideas* poco antes de concluir la etapa de Gotinga, y, por fin, *La crisis*, un año antes de la enfermedad que le llevó a la muerte, por tanto, como cierre de la etapa de Friburgo. Ahora bien, tanto el caso de las *Ideas*, de 1913, como este último, el de *La crisis*, son entendidos como rupturas con las etapas anteriores, que tendrían consecuencias de cara a la comprensión de Husserl. En todo caso es obvio que haya resultado difícil entender la obra husserliana a partir únicamente de lo publicado cuando esto es solo un cinco por ciento de lo escrito.

Lógica formal y trascendental, de 1929, es el texto que Husserl escribió en principio como prólogo para una recopilación sobre la experiencia directa y el juicio, que estaba confeccionando su ayudante, Landgrebe, a partir de manuscritos del maestro. Landgrebe, al doctorarse en 1928, dejó de ser ayudante, para pasar a la universidad alemana de Praga. El prólogo que Husserl escribió se convirtió en el libro sobre la lógica formal y trascendental. En cuanto al texto preparado por Landgrebe no dio tiempo a que apareciera en vida de Husserl y se publicó poco después de su muerte. Pero, como cuenta el propio recopilador y en gran medida redactor Landgrebe en su prólogo a la edición, al año siguiente, en la primavera de 1939, se produjo la anexión de Checoslovaquia al Tercer Reich, con lo que la edición quedó en Praga y fue destruida, excepto doscientos ejemplares que ya habían salido para Inglaterra y que fueron distribuidos sobre todo en los Estados Unidos. Con ello, el texto permaneció desconocido en el continente europeo. Así, la publicación

de *Experiencia y juicio* apenas tuvo influencia en la configuración pública del pensamiento de Husserl.

§ 3. RASGOS DEL HUSSERL «CONVENCIONAL»

A partir de la situación anterior se fragua una comprensión de Husserl que vamos a llamar la «comprensión convencional» o el Husserl «convencional». Nos centraremos ahora en él porque es la mejor forma de comprender lo que representa el «nuevo» Husserl.

El primer rasgo del Husserl «convencional» proviene del comienzo mismo de la fenomenología: la refutación del psicologismo, que, llevada a cabo en *Prolegómenos para una lógica pura*, de 1900, que constituye el primer tomo de *Investigaciones lógicas*, quedará ampliada en ese mismo texto al antropologismo, del que el psicologismo no es sino un sucedáneo o prolongación. El psicologismo es una concepción que considera las explicaciones que nos proporciona la psicología suficientes para saber qué son los objetos de la lógica y las matemáticas. Eso significa convertir la psicología en ciencia primera y fundamental. Pero, en realidad, estamos hablando de la mente humana, es decir, de aquello que hace al humano como tal, por tanto, de la historia de este humano. Y ahí entra el antropologismo. Ahora bien, la fenomenología, al rechazar de manera expresa el psicologismo, está rechazando también el antropologismo y, por tanto, también la antropología como punto de partida de cualquier explicación en el sistema del saber.

Esto significa que la fenomenología no trata del ser humano —del que se ocupa la antropología—, sino de un sujeto que no es el ser humano. Esta cuestión, que en *Investigaciones lógicas* parece no tener excesiva importancia, se irá haciendo más compleja hasta el final de la vida de Husserl. Porque no es un tema sin importancia, puesto que de hecho tiene consecuencias positivas y negativas de largo alcance. Positivas, ya que, al eludir al ser humano e ignorarlo por no centrarse en él, la fenomenología se situaba en un nivel muy por encima de todo subjetivismo. El antropologismo consiste, en definitiva, en asentarse en un subjetivismo de la especie. Según él, las verdades serían siempre y solo nuestras verdades, pero no lo son necesariamente para Dios o para otros seres racionales. Eso significa que, por ejemplo, una explosión nuclear podría serlo solo para nosotros, pero no para otros seres racionales, o una verdad matemática solo para nosotros sería válida. Pues bien, la fenomenología, al rechazar el psicologismo, está rechazando todo antropologismo y, en consecuencia, que la filosofía, o en este caso, la fenomenología, que se postula como filosofía primera, sea una antropología. Este tema, como se ha dicho, recorrerá en gran medida la obra de Husserl.

Como consecuencias negativas podemos citar: la ventaja que parece tener la fenomenología al deslindar los campos de trabajo, acarrea a la vez un fuerte inconveniente, ya que, al no tratar del ser humano, se verá obligada a decir de quién trata. *Investigaciones lógicas* dejarán pendiente la respuesta a esta pregunta. Pues, aunque no se trate del ser humano, es obvio que se trata de alguien. Husserl terminará por decir que trata del sujeto trascendental.

Pero muy pronto surgiría la duda de quién es el sujeto trascendental, dónde está y qué hace si es que hace algo. En fin, tanto la pregunta como la respuesta llevaron a la fenomenología por un derrotero muy incómodo, sobre todo cuando ya a principios de los años veinte, Heidegger, colaborador de Husserl, empiece a analizar conductas muy precisas y concretas del ser humano en su más estricta facticidad. En *Ser y tiempo* incluso propondrá para comienzo de sus análisis al ser humano en su cotidianidad, es decir, en las actuaciones más inmediatas en las que nos encontramos, por ejemplo, usando un martillo para clavar un clavo, o conduciendo un coche. Husserl, al contrario, parecía hablar de cosas abstrusas muy ajenas a nuestra vida ordinaria.

Por eso, junto a toda esta problemática interna, hay que tomar en consideración lo que Heidegger desarrolló en sus lecciones, al menos de modo explícito desde que se trasladó a Marburgo. Las críticas que Heidegger hizo a Husserl desde la cátedra fueron muy fuertes, continuas y contundentes. Desde la primera lección del primer semestre que leyó en Marburgo, el semestre de invierno de 1923/1924, se dedicó a criticar con minuciosidad la fenomenología del que se pensaba que era su maestro y mentor. Los puntos fundamentales y precisos de esta crítica se pueden leer en las obras de esa época recogidas hoy en la *Gesamtausgabe*. La primera lección de Heidegger en Marburgo, titulada *Introducción a la investigación fenomenológica* [*Einführung in die phänomenologische Forschung*], está dedicada casi de modo exclusivo a criticar la forma en que Husserl presentó la fenomenología en las *Ideas* de 1913. El objetivo fundamental es mostrar que la fenomenología husserliana no va a las cosas mismas, sino a unas cosas que se constituyen en la mirada del científico, en una mirada, por tanto, contaminada por la preocupación por la seguridad del conocimiento: «Preocupación por el conocimiento conocido». Y es desde esa preocupación desde donde Husserl, según Heidegger, da prioridad a la conciencia, destacando «el título conciencia sobre cualquiera de las otras vivencias». Desde esa perspectiva de que la conciencia es, como si dijéramos, una vivencia más, puede manifestar que «en sí es efectivamente una monstruosidad (*eine Ungeheuerlichkeit*) designar al amor como una conciencia-de» (Heidegger, 1994; ²2006). La noción de conciencia que Heidegger descubre en Husserl, proveniente de la preocupación por el conocimiento conocido, es decir, por asegurar el co-

nocer, lo encajona en la tradición cartesiana. Y aunque Heidegger subraya las diferencias entre Husserl y Descartes, lo que cuenta es que, en definitiva, la conciencia husserliana es la misma que la cartesiana, un *cogito me cogitare*, lo que significa que la conciencia es siempre reflexión.

Partiendo de ahí, para Heidegger, «la totalidad de las categorías fundamentales con las que está caracterizada la conciencia» quedan contaminadas, por ejemplo, la intencionalidad, la evidencia y la propia reducción eidética[12]. La primacía que da Husserl a la conciencia procedería del hecho de que detrás de toda otra vivencia está la vivencia del conocimiento, de manera que este tiene una primacía, ya que la intencionalidad siempre es concebida de modo teórico, puesto que «para todo conjunto intencional de actos entramados, el *mentar teórico* constituye el *fundamento*» (*ibid.*, 272). La razón de esta imputación está en que, para Heidegger, la conciencia husserliana se concibe de acuerdo a la conciencia cartesiana de carácter reflejo: el *cogito me cogitare*; todo se ve desde la óptica de la reflexión teórica. Y eso sería una perversión de la intencionalidad porque la intencionalidad está, entonces, dirigida por una intencionalidad teórica, olvidando, en consecuencia, otros tipos de intencionalidad. En las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*] (Heidegger, 1979), Heidegger ampliará está visión de la fenomenología husserliana como dependiente del horizonte cartesiano. Al igual que el punto de vista cartesiano, que toma la conciencia como una vivencia reflexiva, no es originario, la fenomenología husserliana no va a lo originario[13]. Ni siquiera en aquello que es su tema predilecto, el ser de la conciencia, pues, según Heidegger, esta es tomada o

12. Para una ampliación, véase San Martín (1998, 89-96).

13. Sobre la opinión que Heidegger tenía de Husserl no viene mal aportar las cartas que cita Burt Hopkins (2001, 125-148): «En una carta a Karl Löwith en 1923, escribe: 'Quemé públicamente y destruí las *Ideas* (en su seminario del semestre de invierno 1922-1923) hasta el punto de que me atrevo a decir que los fundamentos esenciales para la totalidad [de mi trabajo] están claramente establecidos. Mirando hacia atrás a las *Investigaciones lógicas* desde este punto de vista, ahora estoy convencido de que Husserl nunca fue un filósofo, ni siquiera por un segundo en su vida. Llega a ser incluso ridículo'». En otra carta a Löwith (8 de mayo 1923) escribe que en sus lecciones *Ontología: hermenéutica de la facticidad* [*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*] «descarga los principales golpes contra la fenomenología. Ahora me apoyo completamente sobre mí mismo. [...] No hay ninguna posibilidad de conseguir un nombramiento [con la ayuda de Husserl]. Después de publicar, se acabaron mis posibilidades. Entonces se dará cuenta el viejo de que le estoy retorciendo el cuello [retorciéndole el pescuezo] — y entonces la cuestión de sucederle está fuera. Pero no puedo ayudarme a mí mismo» (*ibid.*). Y, por último, escribe unos meses más tarde a Karl Jaspers: «Husserl ha llegado totalmente descontrolado — si, es decir, es que alguna vez estuvo controlado, de lo que últimamente cada vez dudo más. Va de un lado para otro, diciendo trivialidades que harían llorar. Vive de su misión como 'fundador de la fenomenología', pero nadie sabe qué significa eso» (*ibid.*, p. 127).

analizada como un objeto en virtud de la teoría de la reflexión, con lo que Husserl terminaría cosificando la conciencia. También le acusará de trabajar con una mirada científica que contamina las cosas, de manera que en los análisis toma como directa una percepción que no se corresponde con la percepción tal cual es. Heidegger acusará a Husserl de cometer una *falacia metodológica*, introducir en las cosas lo que es resultado del método; tomar como directa una percepción que solo será la percepción procedente del interés del científico, a la que se ha eliminado todo predicado humano.

Con estas lecciones de Heidegger se iría extendiendo una visión «convencional» de Husserl, a la que también podría haber contribuido este mismo, al no tomar nota de las distorsiones de su pensamiento que podían anidar en esa forma convencional en que estaba siendo entendido, sin salir a su encuentro y tardando años en reaccionar. Pero para entender bien el contraste con lo que llamamos el «nuevo» Husserl, deberemos tener claras algunas características de ese Husserl «convencional», que en gran medida viene mediatizado por las ideas heideggerianas expuestas.

El segundo rasgo del Husserl «convencional» va a insistir de modo consecuente y pertinaz en ese carácter no humano abstracto del sujeto del que trata la fenomenología. Que ese sujeto no humano es abstracto se ratifica también desde otra perspectiva, a saber, desde la lucha contra el historicismo que llevó a cabo Husserl ya en el artículo de *Logos*, «La filosofía como ciencia rigurosa» (1911), en el que refuta tanto el naturalismo como el historicismo. Según este, los productos de las ciencias formales y, en definitiva, los de las ciencias en general, son históricos, no solo por su origen porque son de modo irremediable producidos en la historia, sino también en el sentido de que el tiempo en el que esos productos *valen* es un tiempo limitado, bien el tiempo de la época del que lo formula o durante unas cuantas generaciones, bien el tiempo que dura la historia de un pueblo o una coyuntura determinada, etc., de igual forma que puede ser histórico un sistema de gobierno, pongamos por caso, la monarquía. Con este ataque al historicismo, Husserl parecía alejarse de la historia, lo que se ve ratificado por el hecho de que en su obra publicada no había ninguna referencia histórica. Parecía, por tanto, que el sujeto husserliano planeaba por encima de la historia, que era, pues, ahistórico. La opinión de que la fenomenología no se preocupa por la historia ha sido uno de los tópicos más pertinaces de la historia de la fenomenología, incluso mucho después de haberse publicado textos que demostraban precisamente lo contrario.

En esta consideración sobre la incapacidad de la fenomenología de tratar con la historia, Ortega es un ejemplo privilegiado y sintomático, que además nos indica de modo elocuente la especial y difícil posición con que en el Husserl «convencional» se encajó la parte publicada de *La crisis*. Es razonable pensar que Ortega tuvo pronto conocimiento de la

publicación de las dos primeras partes de *La crisis*, en 1936, porque en París coincide con Zubiri, en quien ese texto había suscitado una fuerte resonancia. Es perfectamente normal que en París comentaran las novedades de esa publicación parcial. Al finalizar la guerra civil, Ortega viaja a Argentina, donde publicará un texto con el título «Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia» (OC VI, 3-29). El objetivo del texto es enraizar el pensamiento en la vida. El ensayo, muy interesante por sí mismo, tiene también gran interés historiográfico porque es el primer texto publicado por Ortega en el que aparece una crítica a Husserl —por más que la estuviera ejerciendo en su docencia desde 1929—. En ese texto, Ortega quiere exponer la diferencia de su enfoque con el de Husserl: este se muestra ajeno a la vida, puesto que es un pensador que, centrado en las esencias, no puede acercarse a la vida y a la historia. En *Lógica formal y trascendental* aparece un rasgo que desmiente esta afirmación de Ortega. En efecto, ahí Husserl empieza, lo reconoce Ortega, aludiendo a la situación del momento en el que se detecta una pérdida de la fe en la razón y, como ya había dicho el mismo Husserl, esa pérdida implica también una pérdida de la fe en la razón práctica. A Ortega no le preocupa este acercamiento de Husserl a la historia porque solo ocurre en esa ocasión. A su modo de ver, esa pérdida es tan patente que ha «penetrado hasta su [de Husserl] retiro» (OC VI, 7), traspasando así los muros de la ahistórica torre de marfil en que estaba encerrada la fenomenología. Una vez finalizado el texto, Ortega añade una nota en la que informa que le acaba de llegar la última publicación de Husserl, a saber, la parte publicada de *La crisis*, que toda ella es un relato histórico, porque trata de la crisis de las ciencias que está ocurriendo en ese momento. En esta obra, la consideración de la historia ya no es una anécdota como se podía decir del caso de *La lógica*, aquí el tema es un tema histórico. Si eso fuera así, la fenomenología no estaría incapacitada para acercarse a la historia como acababa de asegurar Ortega. Pero ahora encuentra una buena salida. Para Ortega, esa obra de la filosofía husserliana «consiste nada menos que en recurrir a la... 'razón histórica'» (OC VI, 29), que es precisamente su filosofía propia. De esta forma, sus filosofías estarían muy cercanas, con lo que quedaría invalidado el artículo anterior. Ortega, sin embargo, insiste en que no tiene nada que corregir porque el texto publicado por Husserl en realidad no es de él, sino de su discípulo Fink, como —dice— se deduce del lenguaje y planteamientos.

Hasta ese punto estaba consolidada la opinión sobre la imposibilidad de la fenomenología de Husserl para acceder a la historia. El modo en que Ortega trata el texto de *La crisis* es, sin duda, retórico porque resulta muy difícil que él, perfectamente informado de las grandes novedades filosóficas, no tuviera conocimiento de ese texto, sino después de haber

escrito el artículo mencionado, tanto más cuanto, como hemos dicho, había coincidido en París con Zubiri, quien había conocido ese texto ya en Roma. Lo más probable es que, al tener prevista la «salida» de la atribución del texto a Fink, pudiera poner su comentario fuera del texto principal. De todas maneras hay que sacar importantes consecuencias del hecho de que sea errónea la afirmación de Ortega, porque el texto es realmente de Husserl[14].

Aún podemos deducir una tercera consecuencia. Tal vez sea Husserl el primer filósofo en la historia de la filosofía que ha elevado a rango prioritario el tema del otro. También lo hizo Fichte, pero Husserl lo hace con decisión, y gracias a él entra en la filosofía el tema de la intersubjetividad. No es un tema que aparezca desde el principio, pero lo hace temprano y también temprano lo resuelve o propone una solución. Sin embargo, el hecho de que el fenomenólogo proceda —en este momento, yo o, en su caso, cualquiera que haga fenomenología— de manera individual, lleva a que las vivencias, las certezas y la reflexión sean siempre individuales, y que, elevadas a método, sea difícil proponer ahí, o ver ahí cómo se pone o introduce el otro. Vivencias básicas para la fenomenología son las de la verdad, la evidencia o la razón. Pues bien, ahora resulta que en el sentido de la verdad, o del bien, está implícito ser verdad o bien para cualquiera, para todos. Si una verdad es para mí y, a la vez, la tomo como no siendo verdad para otro, como una no verdad, ya no puede ser verdad para mí, luego la noción y vivencia de la verdad implica la posición de los otros. Una verdad auténtica lo es para cualquiera. Eso significa que tengo que tener con anterioridad el horizonte de los demás.

Y ¿cómo se me va a dar ese horizonte si la reflexión es solo mía? Vemos, por tanto, que la intersubjetividad, el horizonte de los otros, está en la preocupación de la fenomenología desde el principio. Pero Husserl no publicó nada al respecto, y cuando publicó algo, en las *Meditaciones cartesianas*, en francés, fue ya muy tarde. Además, en esa obra, optaba por un modo de hacerlo, desde el planteamiento del modo cartesiano de acceso a la fenomenología, que parecía, más que posibilitar, hacer imposible el pensamiento de la intersubjetividad. Y, consiguientemente, se acusó a la fenomenología de caer en el solipsismo. El fenomenólogo era un filósofo que se centraba en un sujeto solipsista[15], por lo que, si la fenomenología era impotente ante la historia, mucho más lo era ante la sociedad. La fenomenología quedaba vinculada al reino de la soledad, a un solipsismo metafísico. No importaba que Husserl remarcara que en la vida ordinaria somos humanos entre otros humanos. En última instancia, la fenomenología era, y es, una filosofía que solo funcionaba de modo solipsista.

14. De estas consecuencias hablo en el capítulo V de mi libro *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012). En efecto, teniendo en cuenta que no es cierto que el texto provenga de Fink, la filosofía de Ortega es semejante a la del último Husserl. Como este coincide con el «nuevo» Husserl, la filosofía de Ortega coincide en gran medida con la del «nuevo» Husserl.

15. Así lo interpreta Gaos en el prólogo que redactó para su traducción de *Meditaciones cartesianas* (Husserliana I). Ver edición del 70 aniversario, FCE, México, p. 34; también en Gaos, OC VII, 298 s.

En realidad, estas características se debían al cartesianismo de Husserl que, adoptado en su obra de 1913 *Ideas*, queda ratificado en la Sorbona de París en 1929, al pronunciar las «Conferencias de París». En ellas, Descartes es el pensador en que se fija Husserl, si bien a poco de empezar diga expresamente que apenas puede acompañar a Descartes porque este enseguida había malinterpretado su propio descubrimiento. De todos modos, el Husserl «convencional» quedó vinculado al cartesianismo de la Modernidad, siendo propio de él un cartesianismo incluso más acentuado porque es más consciente y está mejor articulado.

Todo este Husserl «convencional» utilizado en casi todas las refutaciones que se suelen hacer de él ha quedado como el que hay que contraponer al «nuevo»; y es, también, el que antes de surgir la denominación del «nuevo» Husserl, era el «primero» frente al de *La crisis*, que sería el «segundo». Y por supuesto era el «convencional» contra el que cuantos estudiábamos sus manuscritos teníamos que defendernos, porque nos parecía que ese Husserl no era el que aparecía en esos inéditos. Y por esta razón, los textos publicados habían de ser interpretados de otra manera.

§ 4. LAS DUPLICIDADES EN LA COMPRENSIÓN DE HUSSERL

Para poder situarnos con precisión, antes de centrarme en el nuevo Husserl, vamos a dedicar unas líneas a explicitar el sentido de las diversas duplicidades a las ya que hemos aludido. Es muy posible que alguien se pregunte por la razón profunda de esas duplicidades en la filosofía de Husserl, de por qué se producen en él estas disonancias. Hasta ahora hemos hablado al menos de tres duplicidades, aparte de la de estructura y función.

La primera y más conocida se da entre el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, de carácter aún realista, y el de las *Ideas*, que asume una perspectiva trascendental, que el propio Husserl califica de «idealismo trascendental». En este caso se habla del primer y segundo Husserl. La segunda duplicidad se da entre el Husserl que surge a partir de las obras publicadas antes de *La crisis*, última publicada, sobre todo la oposición entre el Husserl que emerge de las *Ideas* de 1913 y el de su último libro, en el que se percibe una vuelta a la historia, que parecía excluida en

las *Ideas*. Esta segunda duplicidad se configura, pues, a partir de la publicación de las dos primeras partes de *La crisis* en 1936. Al aparecer ese texto, que según muchos parecería desentonar en una versión centrada en las *Ideas*, se empieza a hablar del primer y último Husserl. Esta interpretación predominaría en los años cincuenta en adelante y en ella queda integrada la anterior duplicidad, con lo que, ahora, tendríamos un Husserl triple: el de las *Investigaciones lógicas*, el de las *Ideas* y el de *La crisis*. La tercera duplicidad se da entre lo que he llamado el Husserl «convencional», que se centra en la literalidad de las *Ideas* —aun aceptando ese Husserl aparentemente extemporáneo o inclasificable de *La crisis*— y el que se va configurando desde los manuscritos, poco a poco publicados póstumamente, en los que se revisa en profundidad esa interpretación convencional. Esta tercera duplicidad termina siendo recogida en lo que se llama el «nuevo» Husserl, que se contrapone a esa forma convencional de interpretar a Husserl.

La importancia del tema es suma porque gran parte de la filosofía del siglo XX, por una u otra razón, depende de la obra de Husserl, que, a decir de Luis Martín Santos, era la «filosofía secreta de nuestro tiempo» (1990, 85)[16]. Entenderla es, entonces, una cuestión de máxima relevancia para hacerse cargo de gran parte, tal vez la más significativa, de la filosofía del siglo pasado.

Antes de analizar más a fondo las tres duplicidades, recordemos la excepcionalidad del modo en que la obra de Husserl fue dada a conocer. Nunca se debe perder de vista lo poco que Husserl publicó a lo largo de su vida. Como he indicado antes, en esencia, se reduce a dos libros en la época de juventud en Halle; un artículo y otro libro en la época de madurez de Gotinga; y, en el último periodo, dos libros; después uno en francés, y finalmente *La crisis* de modo fragmentario —en torno a un tercio del mismo—, aunque suficiente para generar la segunda dualidad que he mencionado y que ha tenido mucho peso, pues se pensaba que ahí Husserl había abandonado su fijación en las esencias, que parecen ser ahistóricas, para pasar a centrarse en la historia.

La duplicidad provocada por la parte que, en 1936, se conoció de *La crisis* se acentuó cuando el año 1954 se publicó, en el tomo VI de Husserliana, el total de *La crisis* más los textos anexos (*Beilagen*), entre los cuales hay uno en el que asegura que ya había terminado el sueño de una ciencia filosófica rigurosa. En efecto, en el anexo XXVIII (Hua VI, 508-513), después de un par de preguntas retóricas sobre la importancia de la historia para la filosofía, se dice algo muy llamativo, que ratificó en los años cincuenta esa dualidad, la del primer y segundo Husserl. En ese anexo se dice: «*La filosofía como ciencia*, como ciencia seria y rigurosa, incluso apodíctica — *el sueño se ha terminado*» (*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft — *der Traum ist ausgeträumt*) (*ibid.*, 508), y subraya las primeras palabras y las últimas. La palabra *austräumen*, terminar o agotarse un sueño, es muy bella y plástica: se acabó aquel sueño de la filosofía como ciencia estricta, como ciencia rigurosa, que siempre le había dirigido a Husserl y que forma parte del título del famoso artículo de *Logos*, del año 1911.

El anexo XXVIII procede del verano de 1935 (Hua VI, 508, nota, y 556), cuando estaría escribiendo el texto para las conferencias de Praga, que daría lugar a *La crisis*. En sus primeras páginas denuncia la crisis de las ciencias como una crisis antropológica. Husserl no ha perdido en absoluto el interés por esa filosofía rigurosa que debe sacar al ser humano del diluvio del escepticismo o de la pérdida de fe en la razón. Que ese comienzo del texto no representa la confesión de una derrota por ser la aceptación de una pérdida del ideal de una filosofía rigurosa, se ve en que en ese mismo texto Husserl comenta que hay que luchar contra esa opinión y que es imprescindible mantener el ideal o el objetivo de una filosofía constituida con máximo rigor. Incluso en el sobre en el que se encuentra ese texto figura escrito, entre otras frases: «La disputa de las filosofías» (*Der Streit der Philosophien*), porque de eso se trata, del debate de las filosofías, el debate entre las que confiesan y se acomodan a la derrota del pensamiento, y las que mantienen firme la necesidad de un pensamiento racional como única forma de salvar la ciencia en tanto razón teórica, y la moral privada y pública en tanto razón práctica. «La filosofía está en peligro, es decir, su futuro corre peligro», confiesa Husserl, y pregunta: «¿no debería esto dar un sentido muy especial a la pregunta por la misión actual de la filosofía como pregunta en semejante tiempo?» (Hua VI, 509)[17]. Por supuesto, nunca está asegurada la filosofía, pero a pesar de ser atacada por la *skepsis*, «la validez del sentido funcional de la filosofía se mantuvo ininterrumpidamente, y los logros teóricos tenían en todo caso la fuerza de efectuaciones serias y verificadas, por más que puedan estar sometidas a la crítica de los sucesores» (Hua VI, 512). Por eso la situación de la filosofía es tarea de una reflexión histórica. No se

16. Luis Martín Santos (1921-1988), fue profesor de Filosofía en Burgos, y luego de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Por su militancia comunista no tuvo opción en la universidad franquista, y viajó a Colonia, donde, en los años sesenta, dedicó su tesis doctoral a *La crisis*. Para saber hasta qué punto tenía razón en su afirmación, hay que considerar que de esa filosofía dependían de una forma más o menos directa nada menos que Heidegger, Ortega y Gasset, Zubiri, Merleau-Ponty, Sartre, A. Gurwitsch, Lévinas, Ricoeur, y yo añado, Blumenberg y Hanna Arendt. Todos pertenecen al movimiento fundado por Husserl.

17. La pregunta por la misión de la filosofía es la pregunta que dirige todo el quehacer del último Husserl a partir de 1934. Esta es la novedad que se nos hizo manifiesta tras la publicación del tomo XXIX de Husserliana, a la que he aludido en la introducción.

puede aducir, por tanto, ese texto para indicar una quiebra en el ideal husserliano de convertir la filosofía en un «saber»[18] riguroso.

Dicho esto, en general, la desesperante escasez de textos publicados en vida de Husserl, como ya hemos dicho antes, había impedido hacerse una idea global del desarrollo de su filosofía. Entre lo escrito inédito había, claro, mucho material o notas de trabajo, pero también muchos textos decisivos para entender la fenomenología, por ejemplo, todas las lecciones que, aunque no fueran textos definitivos, eran textos públicos, por cuanto habían sido expuestos en sesiones públicas.

Además, hay que tener en cuenta, como otro factor muy importante, que la fenomenología representa un saber novedoso. En ella incluso se inicia una ruptura explícita con el pensamiento anterior, pero muchas veces se lleva a cabo con palabras propias de ese mundo filosófico que quiere superar. En efecto, Husserl forma parte de la escuela de un Brentano realista y, por tanto, asume en cierta manera ese realismo con una terminología muy precisa vinculada a él; por consiguiente, empieza su filosofía de modo realista. Por otro lado, asume también el modo en que los neokantianos traducían la filosofía kantiana. Husserl, por tanto, parte de Brentano y se mete en una especie de neokantismo, una vez convencido de que el realismo brentaniano no era viable. Pero la solución neokantiana cae de lleno en una filosofía moderna, con lo que estamos en una filosofía propia del siglo XIX. Husserl pretende salir de esa especie de dilema, pues quiere superar tanto el realismo brentaniano como la filosofía moderna al estilo neokantiano, mas con términos tradicionales prestados tanto de Brentano como de los neokantianos, lo que tiene que llevar de modo consecuente a una profunda confusión.

Por eso es hasta cierto punto comprensible que en el seno de la fenomenología se detecte una discrepancia entre lo que ella pretende y la envoltura verbal o lingüística en que trasmite su mensaje. Esta desarmonía no era arbitraria, sino debida a la naturaleza misma del pensamiento fenomenológico. Teniendo en cuenta lo poco que publicó Husserl es normal que primara el sentido directo de las palabras, muy cercano al neokantismo. Por ejemplo, el término «trascendental». Si en *Investigaciones lógicas* con el lema de «ir a las cosas mismas», Husserl se había labrado la fama de un filósofo atento a la realidad de las cosas, en *Ideas*, donde el lenguaje es muy distinto, Husserl se aleja de esa adscripción, y es tomado como un filósofo vuelto otra vez a Kant y al neokantismo en

18. En otros momentos (*infra*, pp. 158 y 164) explicaré la traducción de *Wissenschaft* no por «ciencia» sino por «saber». Al traducirlo como «ciencia», se distorsiona el campo semántico del término *Wissenschaft*, que abarca tanto lo que nosotros llamamos «ciencia» como el saber que puede no ser científico en el sentido usual, pero que sí es saber.

la forma de un idealismo trascendental, confesado por el propio Husserl. Eso hará que muchos de los discípulos de Gotinga le abandonen.

Esa imagen de un Husserl vinculado a la Modernidad cartesiana se mantendrá y constituirá lo fundamental del Husserl «convencional», que, por otro lado, es el contenido del Husserl de las *Ideas*, confrontado con el último, el de la explicada segunda duplicidad.

§ 5. NOCIÓN E HISTORIA DEL «NUEVO» HUSSERL

La publicación de las dos primeras partes de *La crisis*, que abarca los §§ 1-27 —páginas 1-104 de la edición de Husserliana—, fue recibida con la idea, rápida y ampliamente difundida, de que en esa obra Husserl había dado un giro radical como respuesta a lo sucedido en Alemania con la instauración del poder nacionalsocialista, que le llevó a verse como un marginado en su propia tierra, y a ver su filosofía tachada como un producto de un no ario, ya que Husserl, como su mujer, aunque bautizados en la fe protestante, eran de origen judío. Esta es la imagen que perduró hasta muy avanzado el siglo XX, en todo caso mucho más allá de los años setenta. En los años sesenta, la imagen usual que se tenía de Husserl era que había dos Husserl, el de las *Ideas* y el de *La crisis*, en gran medida incompatibles. «A mí me gusta el Husserl de *La crisis*», me decía un conocido profesor español. Husserl habría dado un giro hacia la historia y la política porque el nazismo fue tan violento y duro que nadie podía mantenerse indiferente frente a él y menos un filósofo de origen judío.

Pero he dicho que poco a poco fueron publicándose los manuscritos de Husserl, y finalmente aquella separación entre el Husserl «convencional» —aunque fuera este dividido entre el Husserl de las *Ideas* y un último Husserl opuesto— y el de los manuscritos fue siendo abandonada por los estudiosos porque bastaba con acudir a los textos publicados en los últimos veinte años para ver su inconsistencia. Sin embargo, hay que decir que todavía sigue instalada en la opinión pública filosófica y también, por lo general, en los entornos científicos —ciencias humanas, sociales y psicología— cuando tienen que citar algo concerniente a las posiciones del pensamiento de Husserl. No es raro encontrarse con descalificaciones de la fenomenología por ser subjetivista o solipsista.

Fue en 2003 cuando surgió la idea de un «nuevo» Husserl, a raíz de que el profesor norteamericano Donn Welton publicara un libro con ese título: *The new Husserl. A Critical Reader* (2003a). El libro recoge doce contribuciones, en las que se analizan temas que habían sido con harta frecuencia mal interpretados en el Husserl «convencional». Los coautores son: Klaus Held, que participa con dos capítu-

los (Held, 2003a, 3-31; 2003b, 32-62); otros dos provienen del propio Welton (2003b, XI-XV; 2003c, 255-288) y otros dos de Dan Zahavi (2003a, 157-180; 2003b, 233-251). Con un capítulo cada uno colaboran John Drummond (2003, 65-92), Dieter Lohmar (2003, 93-124), Lanei Rodemeyer (2003, 125-154), David Carr (2003, 181-197), Rudolf Bernet (2003, 199-219) y Anthony J. Steinbock (2003, 289-325). Resalto este origen reciente para indicar que el llamado «nuevo» Husserl es el Husserl que quienes leíamos los manuscritos de Husserl oponíamos al «convencional» y que, por fin, con un buen número de los manuscritos publicados en la colección Husserliana, era hora ya de oficializar: ese Husserl es el «nuevo» Husserl.

No se trata, por tanto, de un Husserl que haya sido descubierto en esta década, sino un Husserl que desde el principio estuvo ahí, y que por fin ha pasado ya a la luz pública como el «nuevo» Husserl gracias a la feliz edición del libro de Welton y al acierto del título. El hecho de que los dos capítulos primeros del libro de Welton estén escritos por Klaus Held, nacido en 1936, y que había hecho su doctorado con Landgrebe, de quien fue después ayudante, indica que el «nuevo» Husserl es el Husserl trasmitido por los alumnos directos de Husserl, en este caso Landgrebe, que se dedicó desde el principio de su ayudantía a transcribir manuscritos de Husserl. Más aún, los dos artículos de Held proceden de 1985, el primero, y, el segundo, de 1986, fechas en las que la editorial Reclam publicó las dos colecciones de textos: *Edmund Husserl: phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte* y *Edmund Husserl: Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte*, con sendas introducciones de Held, que posteriormente pasan a ser capítulos de *The new Husserl*.

Por tanto, este «nuevo» Husserl tiene una larga historia. En primer lugar, hay que citar a los discípulos de Husserl de la primera hora. Pero hay que hacer una diferencia entre los discípulos de la Universidad de Gotinga y los de Friburgo. Ya sabemos que muchos de aquellos lo abandonaron después de aparecer, en 1913, *Ideas*, porque creían que con ese libro Husserl dejaba la postura realista propia de la etapa anterior[19]. Esa valoración de *Ideas*, como una filosofía trascendental al estilo kantiano, que se aleja de las cosas, sería definitiva. Por tanto, en cierta manera, el paradigma (llamémoslo así) del Husserl «convencional», el primer Husserl[20], frente al último Husserl, se fragua a partir de la publicación de las *Ideas* de 1913, y luego por las interpretaciones de Heidegger que hemos visto.

19. En una nota de la introducción al tomo XXXIV de Husserliana sobre la reducción fenomenológica (p. XX, n. 2), Sebastian Luft explica en términos muy claros el cambio de *Ideas* en el método de la reducción. Hasta entonces, la reducción era reducción a lo dado, con «exclusión 'de toda posición de tipo judicativo de lo trascendente'» (*ibid.*, 211), y «abstención del juicio» (*ibid.*, 370). Esto es lo que a partir de *Ideas* llamará la *epojé*, mientras que a partir de ese momento, la reducción terminará siendo la reconducción del mundo a su origen en la subjetividad, es decir, a correlato de la experiencia, que es el giro trascendental.

Las acerbas críticas de Heidegger tienen lugar durante sus años de Marburgo, que coinciden con la etapa de Husserl en Friburgo, en la que revisa muy a fondo los resultados anteriores. Varios discípulos conocen estas revisiones. Primero, Edith Stein, luego Ludwig Landgrebe, en tercer lugar Eugen Fink. Junto con ellos también toma nota de los cambios Aron Gurwitsch, e incluso Roman Ingarden, que, en una muy importante anotación al texto de la traducción francesa de *Meditaciones cartesianas*, que se escriben, como ya he dicho, en la época de Friburgo, le comentará a Husserl la novedad, en relación con las *Ideas*, del § 32, que se titula «El yo como sustrato de habitualidades».

Roman Ingarden, discípulo de la época de Gotinga, que mantuvo su relación personal con Husserl, le comenta a este ese párrafo como «una novedad en relación con las *Ideas*» (Hua I, 215). Y para estar seguro, después de unas interesantes reflexiones, le pide a Husserl que ratifique algo, por otro lado, obvio si se toma en consideración la estructura de *Meditaciones cartesianas*, porque el párrafo que aporta esa novedad es de la IV Meditación, en la que se analiza el yo, pero ese yo es el conseguido por la práctica de la epojé y la reducción, y por eso ya no es el yo humano, sino el yo trascendental, por tanto, las habitualidades constituyen el yo trascendental. Pues bien, aun sabiendo esto, Ingarden le comenta a Husserl que hay que fundamentar mejor «que las 'propiedades habituales' pertenecen al yo puro, trascendental, y no al 'psicológico', 'humano'» (Hua I, 218). Las consecuencias que se derivan de este punto son imposibles de ignorar, pues *velis nolis* trastocan todo el esquema de *Ideas*. Si los hábitos pertenecen al yo trascendental, este es un yo histórico, porque va evolucionando —haciendo su historia— a medida que va adquiriendo esas propiedades habituales[21]. Estas no son sino los hábitos con que conocemos, evaluamos y nos comportamos en el mundo, y que son resultado de la reiteración de esos mismos actos. Todo lo cual no es sino la parte subjetiva de la cultura[22]. Por otro lado, esa posición de Husserl, subrayada de modo

20. El concepto de «primer Husserl» no tomaría en consideración al Husserl realista de las *Investigaciones lógicas*, porque la fenomenología que ha pasado a la opinión filosófica es la del Husserl de las *Ideas*.

21. En la lección tercera (§ 15) se expondrá todo lo que este cambio señalado por Roman Ingarden supone.

22. Una pregunta que dejo señalada: si el yo de los hábitos es un ser histórico y cultural y soy yo, ¿qué diferencia hay con el ser humano que vive en la que Husserl llama actitud personalista en *Ideas* II, si no pensamos a este como un ser plenamente determinado por el entorno biológico, cultural y social, es decir, si lo ponemos como ser libre? Este

patente por Ingarden[23], indica un completo distanciamiento de la noción de «yo trascendental» de Kant, pues el yo trascendental husserliano somos cada uno de nosotros de modo individual, que no único, puesto que todo el que puede decir «yo» es yo trascendental. Es decir, todo sujeto capaz de autodesignarse es un yo trascendental, por tanto, el yo trascendental es un yo concreto e individual, aunque haya «yoes trascendentales» más allá de quienes puedan autodesignarse como tales: por ejemplo, los niños antes de ser capaces de autorreflexión, o incluso los animales. Veremos en este punto la deriva de Gaos.

Junto con los citados, también está otro pensador relevante, el profesor norteamericano Dorion Cairns, quien mantuvo importantísimas conversaciones con Husserl y Fink. La influencia de D. Cairns en los Estados Unidos fue inmensa a la hora de configurar una imagen de Husserl alejada de la convencional. Por supuesto, junto a ellos hay que citar a Eugen Fink, que fue quien sustituyó a Landgrebe como ayudante de Husserl. Fue Fink el que escribió un muy importante artículo para distanciar la fenomenología del neokantismo en el que por lo general era incluida (Fink, 1933, 319-383). En ese artículo aparecen ya puntos fundamentales de lo que por entonces escribió en la *Sexta meditación cartesiana* y que, aunque se publicó muy tarde (en el otoño de 1988), influyó en la filosofía francesa a través de una copia que se movió por los círculos fenomenológicos de Francia, de los que formaba parte Merleau-Ponty, cuyas obras deben entenderse desde las aportaciones de Gurwitsch y Fink (Pintos Peñaranda, 2005, 117 ss.). Todos estos autores vivieron la reflexión de Husserl desde dentro, conociendo sus manuscritos y los problemas que este tenía para transmitir la novedad de su filosofía muchas veces con palabras de la tradición. Por supuesto, su visión estaba alejada de la del Husserl convencional, pues su comprensión contaba con las aclaraciones de Husserl que permitían entender las expresiones de este en su época en Gotinga.

Así, a través de esos autores llegó ese otro Husserl, primero a través de los textos de Merleau-Ponty, quien aún podía tener dudas sobre el sentido último de la fenomenología. Posteriormente, ya en 1950, Gerd Brand (1921-1979) finaliza su tesis doctoral realizada bajo la dirección de Leo van Breda, con el título «La vuelta a la vida que tiene experiencia del mundo y la temporalidad como su forma», y que al poco, en 1955, se publicó con el título de *Mundo, yo y tiempo. Según manuscritos inéditos* [*Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten*]. En el texto se manejan manuscritos clave tanto del grupo C, sobre las últimas

punto lo iremos desarrollando en las sesiones posteriores cuando veamos en qué consisten las revisiones de las *Ideas*.

23. En el § 15, pp. 108 ss., se estudiará el alcance de esta modificación.

investigaciones en torno al tiempo, como del grupo B, en concreto, el manuscrito B I 5/IX, en el que dice Husserl que en la medida en que vayamos progresando en la «explicitación de la concreción de este yo... el desasimiento, (*die Enthaltung*) de la posición del mundo queda sistemáticamente superado» (1969, 34), es decir, la epojé aparece como algo provisional que puede ser superado[24].

Después vendrán los italianos, liderados sobre todo por Enzo Paci, discípulo a su vez de Antonio Banfi, que será el que introduzca a Husserl en Italia, iniciando una tradición fenomenológica vinculada a este y a la izquierda italiana. Banfi llegó a conocer a Husserl, en 1930, durante la estancia de este en Chiavari. A Banfi lo sucedió en la cátedra de Milán Paci, que, además de crear y dirigir la revista *Aut aut*, hizo importantes contribuciones a la fenomenología desde el Husserl de *La crisis*. Pero lo que ahora puede resultar más interesante es que Paci procuró que sus discípulos fueran a Alemania o Bélgica a hacer sus respectivas tesis doctorales a partir de los manuscritos de Husserl. Así lo hizo Giovanni Piana (n. 1940), que publicó su tesis *Esistenza e storia negli inediti di Husserl* (1965). Resultado de este conocimiento de los manuscritos husserlianos fue la rápida traducción al italiano, ya en 1960, del libro antes citado de Gerd Brand. El jesuita Antonio Ponsetto, por su parte, estudió en Colonia con Landgrebe, fundando la serie periódica «Fenomenologia e Società», en la que se insiste en la vertiente práctica de la fenomenología.

En Alemania, el fenomenólogo más importante que se centró desde el principio en el «nuevo» Husserl y en sus manuscritos fue Klaus Held (n. 1936), que hizo la tesis doctoral con Landgrebe sobre la «presencia viviente (*Lebendige Gegenwart*)», basándose sobre todo en los manuscritos C. Luego, la habilitación tuvo como tema a Heráclito, con lo que se dotó de una inmejorable base para entender la fenomenología desde una perspectiva histórica. Por su parte, Bernhard Wandelfels (n. 1934) entró en la fenomenología del «nuevo» Husserl, más por la fenomenología francesa, de la que se constituyó en defensor principal en Alemania, que por el estudio directo de los manuscritos. Su estancia en París a partir de 1962 debió de ser decisiva para configurar el contenido de su fenomenología, que también responde a la idea del «nuevo» Husserl.

§ 6. LAS ANOTACIONES DE GAOS EN EL CONGRESO SOBRE EL MUNDO DE LA VIDA

Para terminar esta lección quiero confrontar el «nuevo» Husserl con el «convencional» a partir de las intervenciones de Gaos en los años sesen-

24. Este manuscrito puede leerse actualmente como número 15 en Hua XXXIV. La frase citada, de la que aún hablaremos, está en la p. 245.

ta, porque ayudan a comprender mucho mejor el alcance de esa oposición. Antes conviene añadir unas líneas sobre las notas que Gaos escribió en 1959. Ese año se celebró en México un seminario en homenaje a Husserl con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento. El texto elegido para la conmemoración fue *La filosofía como ciencia rigurosa*, y en él participaron los miembros del Seminario de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Zirión, 2003, 197, nota): Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro[25]. Los participantes mencionados escribieron comunicaciones para cuya publicación José Gaos, entonces director del Seminario, redactó unas páginas que debían haber visto la luz en 1961, pero que lo hicieron en 1963 (Salmerón, 2006, 248, nota 52). Gaos aprovecha la ocasión para llevar a cabo una especie de ajuste de cuentas con Husserl. Es muy interesante tomar nota de lo que ocurrió en México por entonces, porque fueron los años en los que la fenomenología casi en su totalidad había desaparecido de la vida académica, al «rebelarse» los discípulos de Gaos frente a su maestro[26]. Su alumno Luis Villoro había defendido la contemporaneidad de Husserl. Gaos, por su parte, arremetió de modo contundente contra Husserl, de cuya filosofía científica decía que era «un monstruo de contradicciones» (Gaos, Notas, OC X, 66, nota 4[27]). Para Gaos existe una contradicción en pretender hacer de la filosofía un saber dentro de (o desde) la vida individual y mantener una pretensión de universalidad. Por eso rechaza el intento de Villoro (*ibid.*).

Otro motivo es el de la conciencia pura. Gaos nunca terminó de entender este punto, pues en ese tema asume la opinión generalizada del Husserl «convencional» pero llevada a sus últimas consecuencias. El hecho arranca de la errónea forma de entender un párrafo de Husserl en el que, según la traducción de Gaos, la conciencia absoluta es la conciencia refleja[28]. De hecho, el error de interpretación aparece también en lo que

25. Véase la biografía de Gaos de Aurelia Valero (2012, 401 ss.).

26. De «la rebelión de los alumnos» habla Salmerón (2006, 243; ver también *Isegoría* 1 [1991], p. 129). Salmerón se refiere a que Gaos en la conferencia sobre «Antropología filosófica» de 1965 habla de los discípulos rebeldes en otro contexto —que es el de los discípulos rebeldes de Husserl (Gaos, 1967, 20)—, pero Salmerón se refiere a que Gaos «hace público lo que considera el contenido esencial de las discusiones privadas con sus propios discípulos» (*Ibid.*, 243), aludiendo ahí a la rebelión de sus alumnos. El hecho es que al menos los tres alumnos más importantes de Gaos que empezaron vinculados a la fenomenología (Rossi, Villoro y el mismo Salmerón), poco después, en 1967, crean la revista *Crítica*, que terminará siendo una publicación de tendencia analítica (ver *ibid.*, 249 s., 351; también Zirión, 2003, 323).

27. A partir de aquí, hasta el final de esta lección, la obras de Gaos se citan de modo simplificado como OC, seguido del volumen y páginas.

28. Ver la traducción de Gaos en *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* (1949; ²1962, 116; Hua III/1, 107). Sobre los problemas de esta traducción, ver Zirión (2001, 325-371, 330 s., y nota 10). En las páginas indicadas se remite

hemos visto de Heidegger. Para Gaos, la «conciencia *pura* es *eo ipso* idealista subjetiva» (OC X, 68), porque es la misma que la cartesiana y la kantiana. El planteamiento husserliano fue querer fundar «una pretendida ciencia de las esencias y de la conciencia pura. Es evidente que pensó en que los fundamentos de toda ciencia eran las esencias y la conciencia pura — pero esta es una de las ideas más precipitadas, más aprióricas, menos científicas, de toda la historia de la filosofía» (OC X, 68). Para Gaos, «Kant es mucho más científico que Husserl». En realidad, no hay ninguna diferencia entre las esencias husserlianas y la conciencia pura y «las ideas platónicas y la conciencia en general kantiana» (OC X, 69). Husserl es «soberbiamente antihistoricista» (OC X, 70), porque no atiende a las lecciones de la historia y es «incientíficamente filósofo» (*ibid.*). Pocos textos pueden reflejar con tanta claridad como estos el estado emotivo que nutre unas afirmaciones. Es muy posible que Gaos no soportara la defensa de Husserl que hiciera Villoro.

En 1963, en México y en el seno del XIII Congreso Internacional de Filosofía, tuvo lugar el «Simposio sobre la noción husserliana de *Lebenswelt*»[29], que por la asistencia de fenomenólogos fue de máximo relieve en el mundo de la fenomenología. En efecto, en él participaron miembros muy significados de ese movimiento como Ludwig Landgrebe, de Alemania; Enzo Paci, de Italia; de los Estados Unidos, John Wild; de México se alineaba con estos fenomenólogos el discípulo de Gaos Luis Villoro. El objetivo del Congreso era poner a punto la fenomenología después de la publicación del tomo VI de Husserliana, *La crisis de las ciencias europeas*, que había tenido lugar hacía por entonces ya casi una década.

Para entender lo que este Congreso representaba, hay que tomar en consideración que de *La crisis* se habían publicado en 1936 las dos primeras partes, que abarcan los §§ 1-27, páginas 1-104 de la nueva edición. A partir del § 28 ya era todo inédito, y justo en ese parágrafo se empezaba a hablar del problema del mundo de la vida como el presupuesto implícito de Kant. Al referirse a ese mundo, en ese parágrafo, se mencionan varias veces las *cinestesias*[30] como elementos fundamentales en la aparición

al lugar en que Zirión alude al error de la traducción. En el próximo § 8 se explicará con detenimiento este punto.

29. Antonio Zirión comenta: «Quizá este fue el último evento de significación fenomenológica en México antes del oscurecimiento de aproximadamente 16 años que siguió al último curso de fenomenología de Husserl que impartió Villoro en la Facultad de Filosofía y Letras de las UNAM, y que podemos situar entre 1964 y 1965» (Zirión, 2001, 206, nota 41).

30. Las cinestesias son las sensaciones que acompañan a los movimientos del cuerpo. Así, cuando muevo mi brazo, ese movimiento es «sentido» de alguna manera, y constatado en mi vida. Los movimientos de la atención son movimientos de tensión muscular que exi-

del mundo de la vida presupuesto en las ciencias. El término «cinestesias» aparece hasta siete veces en ese parágrafo, lo que no le puede pasar desapercibido a un lector normal.

Es cierto que desde el Husserl cartesiano y, por tanto, en nuestro sentido, «convencional», esas cinestesias, como pertenecientes al cuerpo, han tenido que ser desconectadas para lograr la subjetividad trascendental o la conciencia pura. Este es justo el sentido de la epojé, por la cual el mundo ha quedado desconectado de la conciencia trascendental y, con él, todas sus partes, entre ellas, el ser hombre en el mundo y, por tanto, el cuerpo. Se podría decir que en ese parágrafo 28 aún no se ha practicado la epojé. Pero los §§ 41, 42 y 43 están dedicados a la práctica de la epojé y la reducción trascendentales, con lo que tenemos que dar por hecho que los análisis posteriores ya son de la subjetividad trascendental conseguida por la reducción. Pues bien, también ahora a partir del § 47, vuelven a aparecer las cinestesias, aquí como «fenómenos fundamentales (*Grundphänomene*)» (Hua VI, 163), y ya no lo son de la subjetividad empírica de antes de la reducción, es decir, del ser humano, sino de la subjetividad trascendental, porque estamos ya después de la reducción. Por tanto, las cinestesias, con las que está íntimamente conectada la visión del cuerpo real, pertenecen a la subjetividad trascendental.

Este es el problema que planteaban esas páginas en las que el término «cinestesias» aparece de modo reiterado en el plano trascendental, con lo que aquella concepción que se tenía de la subjetividad trascendental contaminada de kantismo —como hemos visto en las notas de Gaos recién comentadas— tiene que ceder a una nueva visión, en la que la subjetividad trascendental tiene un mundo vinculado a los sentidos corporales de nuestra realidad concreta y a las diversas sensaciones cinestésicas. Eso solo cabe hablando de la subjetividad trascendental como de la subjetividad de cada uno de nosotros, porque solo así es posible analizar las sensaciones cinestésicas que pertenecen a la vida concreta de cada uno.

Los participantes en el Simposio de fuera de México (Landgrebe, Paci y Wild) habían asumido esas tesis de Husserl, o quizás nunca habían tenido otras, ya que conocían a Husserl desde dentro de su práctica filosófica. Gaos, en cambio, se aferraba a su noción del Husserl «convencional». Sus diversas anotaciones muestran la violencia del choque entre estas dos concepciones. Nada más interesante para visualizarlas en su oposición que detenerse un poco tanto en la comunicación de Gaos como sobre todo en las anotaciones que Gaos hace a las comunicaciones de los demás. Que Gaos estaba pasando un periodo de cierta crispación teórica en torno a la concepción de Husserl se ve en las citas que hemos aportado ante-

ge la fijación. Para Husserl, hay una correlación entre la sucesión de perspectivas en las que vemos el mundo y las cinestesias.

riormente. Los calificativos y sustantivos con que se dirige a la fenomenología husserliana son significativos, no solo por lo que denotan —el sentido referido—, sino mucho más por lo que connotan —los elementos emotivos—. No es normal expresarse en términos tan duros.

En el Simposio de 1963 Gaos intervino con una comunicación publicada el mismo año con el título «La *Lebenswelt* de Husserl»[31]. No es fácil la lectura de este pequeño texto de cinco escuetas páginas, en las que se pueden detectar seis partes. En la primera se plantea el objetivo: una crítica general de la fenomenología si se es capaz de desactivar la idoneidad de la misma para la finalidad propuesta: lograr una «explicación o comprensión universal», que sería la ambición de la fenomenología. Como esto se quiere hacer mediante el análisis de la subjetividad trascendental, «la cuestión se reduce a la idoneidad de la concepción husserliana de subjetividad trascendental» (OC X, 73) para lograr esa explicación. Por tanto, el tema se centra en qué es la subjetividad trascendental, caballo de batalla de la concepción de Gaos sobre la fenomenología.

El segundo párrafo, muy complejo a pesar de ser muy breve, ya muestra con claridad la exposición de Gaos y a la vez el error de su concepción. El párrafo es transparente al decir qué es la subjetividad trascendental como resultado de la epojé, por la cual la subjetividad trascendental consigue «objetivarse», es decir, tomar conciencia de sí —Gaos habla de «objetivarse», aunque no lo sea al modo de las cosas— junto con los fenómenos que son sus correlatos. Por tanto, Gaos distingue aquí dos tipos de objetivación, la propia de la ciencia que da objetos reales, posibles, etc., y la que se da en la reflexión, en la que la anterior subjetividad o conciencia se ve, no en ejecución, sino ya solo como ejecutada, pasada, y por ello no es reflexiva. Por eso no hay identidad entre lo reflexionado directo, la subjetividad cuyos correlatos son seres reales, y la subjetividad dada en la reflexión que tiene como correlatos los fenómenos, es decir, los modos de aparecer las cosas.

Gaos señala que esta actividad ahora, en *La crisis*, viene propuesta no *como la única que es* «insusceptible de error» (OC X, 74), es decir, la única que disfruta de certeza apodíctica, sino solo como la única que es competente para explicar. En esta frase se resume algo que Gaos en ese momento no termina de entender: que la búsqueda de la apodicticidad (la «insusceptibilidad» para el error, la seguridad de que no puede ser de otro modo), que podía haber sido el motivo inicial para poner en marcha la fenomenología, quedaba aplazada en aras de la investigación fenomeno-

31. Se publicó en J. Gaos *et alii*, *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, pp. 19-24 y también en la *Revista Mexicana de Filosofía*, 5-6 (1963), 73-78. Actualmente está recogido en Serrano de Haro, 1997a, pp. 327-231 y en OC X, 73-78.

lógica previa. Eso se vería después de modo claro en los textos póstumos de *Filosofía primera* [*Erste Philosopie* II], de 1965, y en el de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, publicado en 1973, las lecciones de 1910 conocidas como *Grundproblemevorlesung*. Este tema, sin embargo, ya aparece en las *Meditaciones cartesianas*, incluso en *Lógica formal y trascendental*; por eso no es una cuestión de *La crisis*, como parece dar a entender Gaos al decir que «esta actividad es propuesta últimamente...». A la última frase del párrafo parece que Gaos no le da importancia y, sin embargo, el hecho de que lo formule le da un alcance enorme. Porque dice que «La explicación o comprensión estribaría en la reducción o referencia del fenómeno a la subjetividad» (OC X, 74), con lo cual Gaos, sin quererlo, está distinguiendo la epojé (que se practica motivados por la búsqueda de la apodicticidad) y la reducción. Esta es la referencia de todo a la subjetividad: reconducción (*Zurückführung*) a la subjetividad; aquella, el método para fijarse y así descubrir esa subjetividad trascendental a que todo se refiere o se reconduce.

A pesar de lo que acabamos de decir, y por lo que aparece en el siguiente párrafo, se ve que no ha entendido la separación, por un lado, del descubrimiento y análisis de la subjetividad trascendental y, por otro, la búsqueda de apodicticidad, por lo que vuelve otra vez a lo mismo como la carga crítica fundamental. Separa muy bien lo que podríamos llamar la fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental. Porque hay dos dimensiones, la de la presencia de objetos reales («objetivación de los objetos de la subjetividad como reales», etc.) o como meros fenómenos, cosa que hace también la psicología, para la que no hace falta epojé, porque «obra de esta sería exclusivamente la certificación apodíctica» (*ibid.*). Por tanto, podemos estudiar la subjetividad y sus fenómenos desde la psicología, sin necesidad de la epojé y la fenomenología trascendental. Y por eso remata que no es vano que, después de la primera parte dedicada —en la parte de *La crisis* publicada de modo nuevo— a la *Lebenswelt*, venga la segunda dedicada a la psicología. Y aquí reconoce Gaos la separación de certeza y explicación, pero le parece infundada y hecha por Husserl sin percatarse de ello (OC X, 75 s.)[32].

La tercera parte ya va de modo recto a cuestionar el método de indagación de la fenomenología, el valor de la explicación, para mostrar que puede terminar siendo banal. Para ello pone tres ejemplos: el de Kant, de indagación de las formas a priori del espacio; el de Heidegger sobre los instrumentos; y el de Husserl sobre el percepto. La de Kant

32. En la tercera lección (ver *infra*, p. 123) se explicará hasta qué punto la falta de la intersubjetividad trascendental convierte todo fenómeno individual en representación y, por tanto, en algo pretrascendental o solo psicológico o, como también podemos decir, en algo moderno cartesiano.

sería una explicación correcta de no dar por supuesto el mundo de la vida. La de Heidegger solo es correcta cuando reconduce el ser instrumental al ser para la muerte históricamente dado. En el caso de Husserl distingue un método regresivo «hacia elementos o condiciones banales, triviales, tautológicas» (OC X, 75), y un método progresivo «hacia el descubrimiento de hechos». Y aquí se pregunta Gaos por el carácter del método fenomenológico, si es regresivo al «insistir en la epojé», o se trata de un análisis progresivo «que lo redujese a sensaciones de la percepción, y la imaginación y a emociones y mociones apercibidas por conceptos» (OC X, 75 s.). Gaos no decide nada.

Esta tercera parte es tal vez la más importante para nuestro objetivo, incluso se podría decir que lo sustancial del texto está en esta tercera parte. En ella Gaos nos quiere hacer ver la irracionalidad de la fenomenología de Husserl o, lo que es lo mismo, que Husserl optó por el «idealismo trascendental» por motivos irracionales. Lo fundamental de esta parte está en la contraposición entre la actitud natural, en la que somos miembros del mundo junto con otros miembros, por lo que estamos en una coexistencia de sujetos, y la actitud fenomenológica, en la que soy sujeto único para el mundo. Porque aunque sea objeto en el mundo, a la vez me veo como sujeto del mundo, como sujeto cognoscente, lo que por supuesto ya no puedo verificar respecto de los otros. Por eso hay un sutil cambio en Gaos, del plural de los sujetos al singular del sujeto cognoscente. Y este es el problema. Gaos lo entiende muy bien y su formulación es la típica y el mejor indicio de su concepción, la del Husserl «convencional»:

> El sujeto no sería el mismo en cuanto se concibe como miembro de su objeto y en cuanto se concibe como sujeto de este: en cuanto se concibe como miembro de su objeto, sería un sujeto individual miembro de lo existente; en cuanto se concibe como sujeto de su objeto sería un sujeto, absolutamente único, ya no miembro de lo existente (OC X, 76).

El problema es, por tanto, la relación de los dos, que se complica con la introducción de la intersubjetividad trascendental, que debería ser lograda desde el yo transcendental único; pero de este no se logra pasar a ninguna intersubjetividad trascendental. Ahora bien, comenta Gaos, «partiendo de la intersubjetividad dada en el mundo de la vida corriente, e incluso en la subjetividad trascendental para sí misma, el paso inlograble resulta innecesario» (OC X, 76). Lo que ocurre es que Gaos parte del modelo cartesiano de acceso directo al yo único, que es lo que Husserl terminará revisando en profundidad, asunto al que también alude en *La crisis*. Gaos anuncia una solución que ya estaba en Husserl. En este momento, prescinde Gaos de lo que supone el tema de la historicidad

(*ibid.*, nota 2), pero volverá a él al comentar los textos de Landgrebe y Paci. Gaos termina el párrafo contraponiendo el realismo ingenuo de la actitud natural con el idealismo trascendental dando por supuesta la incompatibilidad de ambos, y que solo de manera irracional se puede optar por uno u otro. El problema de Gaos está en la concepción del sujeto trascendental como único.

Y así llegamos al último apartado de este denso texto en el que vuelve a aparecer un concepto erróneo en la concepción de la fenomenología por parte de Gaos. Se trata, además, de un punto en el que él se siente fuerte, el de la relación entre la reducción trascendental y la reducción eidética, que sabe diferenciar de modo claro y explícito. Pero, al final, la distinción no termina de ser todo lo clara que podría serlo. Su argumento aquí es que el mundo de la vida en la actitud natural lo es todo, a él pertenecen los sujetos, incluso la subjetividad trascendental termina perteneciendo al mundo de la vida. Sin embargo, el mundo de la vida, como fenómeno de la subjetividad, es parte de esta, forma con ella «un todo integrado», constituido por la subjetividad trascendental y el mundo, de manera que el mismo todo permite dos modos de verlo. Pero es que ese mismo todo segundo, el integrado por la subjetividad trascendental y el mundo, es él mismo parte de otro todo, del todo concreto, porque el todo fenomenológico es un todo abstracto, ideal, «por ser todo él de las *esencias típicas* analizables en la esencia de la subjetividad trascendental, con los correlatos del fenómeno del mundo de la vida corriente» (OC X, 77). Esto es consecuencia de la pretensión de la fenomenología de ser una ciencia.

Pero Gaos no se contenta con esto. En el último párrafo se pregunta si el practicar la reducción trascendental no implicará de modo necesario practicar la reducción eidética, porque el objetivarse de la subjetividad trascendental «requiere abstraer *de* los vínculos individuantes con lo concreto» (*ibid.*), con lo que tendríamos *ipso facto* practicada la reducción eidética. Frente a esto, para Gaos, la única forma de objetivar lo individual es la de la autobiografía, que será la suya; no entiende Gaos que podamos hablar de mi subjetividad de modo individual y eidético, porque comprendo algunas características de mi vida individual desde proposiciones generales que se me dan de modo intuitivo, por ejemplo, si hablo del modo como se me da la percepción en diversos aspectos que se van integrando en un todo. Hablo de mi vida, pero hablo también de la vida en general. En definitiva, lo que Gaos termina haciendo aquí es confesar que la práctica de la reducción fenomenológica, en realidad, por basarse en la epojé (eliminación de los vínculos individuantes), hace que la fenomenología se mueva en el terreno de las esencias, por tanto, en el terreno de la reducción eidética. Por otro lado, sin una preocupación por la búsqueda de apodicticidad, todo lo que la fenomenología podría hacer no

se diferenciaría en nada de la psicología. Incluso habla Gaos de una fenomenología ametafísica (*ibid.*, 78), por tanto, sin preocuparse de una epojé, que parecería quedar vinculada a la búsqueda de apodicticidad. En consecuencia, es la práctica de la epojé la que diferencia la psicología de la fenomenología trascendental, pero no afecta para nada al análisis o explicación del mundo (*ibid.*).

Tenemos, pues, tres puntos fundamentales del Husserl «convencional» presentes en este texto: la epojé como búsqueda de apodicticidad, el sujeto trascendental como único y abstracto, y la reducción trascendental como necesariamente eidética.

Pero si esta comunicación de Gaos sobre Husserl es interesante, lo son aún mucho más los «Materiales de la discusión en el Simposio sobre la noción husserliana de la *Lebenswelt*», redactados por Gaos y conocidos solo en 1999. Antonio Zirión se refiere ampliamente a estos textos en la «Nota del coordinador de la edición» (Gaos, OC X, 35). El prólogo de Laura Mues de Schrenk a este volumen X de las *Obras completas* de Gaos, lleva fecha de 1982/1992 (*ibid.*, 33), lo que significa que es entonces cuando estaba prevista la publicación de ese tomo, que, sin embargo, solo apareció en 1999. Como explica Antonio Zirión (*ibid.*, 44), el retraso se debió a que Fernando Salmerón, encargado de la edición de las obras de Gaos, quiso revisar detenidamente las cincuenta carpetas del Fondo 2 que la familia de Gaos le hizo llegar muchos años después que las del Fondo 1. Zirión comenta que esa cautela, en lo que respecta al tomo X, que trata de Husserl, Heidegger y Ortega, «debe considerarse compensada por el hallazgo, en la carpeta 30, de ese Fondo» (*ibid.*, 45), de las hojas de estos «Materiales de la discusión» del simposio. Leer estos comentarios de Gaos es muy ilustrativo, porque nos muestran con toda precisión el lugar ideológico en el que él se desenvuelve, y sobre todo porque son una reacción a las novedades que *La crisis* introduce y que Gaos se resiste a admitir desde una concepción petrificada que coincide *grosso modo* con la del Husserl «convencional».

Los «Materiales», que se inician con unas «Observaciones de Luis Villoro» (OC X, 389), incluyen las observaciones de Gaos a Landgrebe, Paci y Wild, luego a la «Respuesta de Villoro», otro comentario a las ponencias de Landgrebe y Paci; otra observación sobre el mundo de la vida e historicidad; dos comentarios más sobre Paci; otro sobre Wild, para terminar con unos «Comentarios sobre el tema del simposio», más largos que la comunicación que presentó, y que quiere leer en el simposio «por si tuviera que ser la última» (OC X, 397). A tenor de todos estos comentarios, el tema del simposio le interesó tanto que necesitó redactar todos esos materiales y por supuesto guardarlos.

La riqueza de estas notas es extraordinaria y por igual es la agudeza de Gaos. Solo estos materiales merecerían todo un amplio comentario

que aquí no puedo hacer. Lo sustancial de los mismos se reduce a defender su posición sobre el Husserl «convencional» en los tres aspectos que, respectivamente, tocan Landgrebe, que habla sobre la historicidad del mundo de la vida; John Wild, que habla sobre el cuerpo vivido; y Paci, que hace lo que Gaos ve como una indeseada e imposible aproximación de la fenomenología al marxismo. A este respecto, considero de interés citar las observaciones de Luis Villoro a la comunicación de Gaos. Villoro le advierte de que su comunicación (la de Gaos) parte de «la función que desempeña la epojé en la vía a la fenomenología que pudiéramos llamar 'cartesiana'» (OC X, 388), pero, añade, en *La crisis* «Husserl intenta, de hecho, una vía diferente a la fenomenología, que otorga otro sentido a la epojé» (*ibid.*). Para Husserl, según el discípulo de Gaos, el sujeto operante que descubrimos mediante la epojé no es un sujeto extramundano, puesto que es sujeto del mundo, por eso la *Lebenswelt* es una estructura cuya parte correspondiente del sujeto aparece en las operaciones de este, y de la parte del mundo, en los modos de darse este. Así, la epojé, más allá de garantizar la apodicticidad, permite alcanzar «una nueva esfera de vida: la correlación *a priori* entre la comunidad histórica y el mundo como dominio de su acción» (OC X, 388). Con ello se franquea «la posibilidad de un procedimiento de explicación diferente a la mera reflexión sobre la subjetividad» (*ibid.*), que se fija más en la estructura a priori de la relación intersubjetividad-mundo. Este punto es al que contestará Gaos, acudiendo nada menos que a Hegel, a la tesis de que una filosofía trascendental idealista «no puede distinguir entre ella misma, la filosofía y su objeto», por lo que la concepción historicista de la subjetividad trascendental, dice Gaos, debe concebirse a sí misma como un momento de la historia objeto de ella misma, lo que para él lleva a una antinomia entre el realismo y el idealismo, que se cruza con la del antihistoricismo. Aunque no es fácil terminar de entender bien la dificultad de Gaos, lo que sí es cierto es que en la fenomenología se distinguen muy bien los diversos planos en que nos desenvolvemos, y, desde luego, el sujeto de la actitud natural entregado a sus preocupaciones diarias no es el mismo que el sujeto trascendental que reflexiona sobre el primero. La historicidad del mundo proviene de la historicidad de la subjetividad trascendental que es histórica en el seno de la intersubjetividad.

Más significativas que este duelo entre Gaos y Villoro son las observaciones a Landgrebe, Paci y Wild. La repetición de motivos no hace sino mostrar el interés de Gaos por esos temas. Empieza con una observación a Landgrebe (1); sigue una a Paci (2); después otra a Wild (3); otra a los dos primeros (4), que reelabora en un nuevo texto (5); después, dos más de nuevo a Paci (6 y 7); finalmente una a Wild (8). Para terminar, lee el texto que cierra las anotaciones y en el que vuelven a aparecer las críticas sobre todo a Wild y Paci. La única explicación de esa insistencia es

que las intervenciones del simposio lo alteraron de modo considerable, porque iban directamente contra la opinión que él tenía de Husserl, que coincidía con el concepto del Husserl «convencional» que hemos tratado de delimitar. Ello puede verse también por la forma en que están organizadas las observaciones: de las ocho (además de la de Villoro), cinco están dedicadas a Paci, de las que tres solo a él y dos compartidas con Landgrebe; a continuación, tres a Landgrebe, una solo a él y dos compartidas con Paci; y finalmente dos a Wild. De esto se deduce que el que más le impactó fue Enzo Paci; parece como si se revolviera contra el intento del profesor italiano de acercar fenomenología y marxismo. También el último largo escrito está dedicado de manera principal a Wild y a Paci.

El carácter histórico de la subjetividad trascendental parece molestar especialmente a Gaos, ya que, según él, hablar de eso es decir nada, porque es como una mera reduplicación de la «creadora historia misma del mundo de la vida» (OC X, 388). Explicar la historia del mundo de la vida por la historicidad de la subjetividad es una tautología (*ibid.*, 388 y 400). Es una pena que Gaos no leyera o no tomara en consideración la nota 1 del anexo III de *La crisis* (Hua VI, 381) sobre «El origen de la geometría», en la que Husserl reconduce la historia del mundo a la «historicidad interna (*innere Geschichlichkeit*)» de la subjetividad, porque es esta la que posibilita lo que va a ser la creación del sentido que se deposita en las cosas generando la historia. Pero el Husserl «convencional» recibido y al que se aferra Gaos no permite una consideración de la historia enraizada en la vida subjetiva.

Tal vez sea Wild el que más directamente choca con las opiniones de Gaos sobre Husserl, especialmente en torno al tema del cuerpo, tema, por otra parte, decisivo para calibrar la cuestión del Husserl «convencional» y el «nuevo». Para Gaos, el cuerpo es algo que se da en el mundo como un objeto constituido: «El cuerpo —dice— es uno de los constituidos por el sujeto trascendental» (OC X, 396); no puede, por tanto, ser elemento constitutivo de la subjetividad trascendental, ya que es su objeto. Para Gaos, Husserl «no ve más que la fenomenología *de la conciencia pura*», que daría un idealismo empírico; para que este idealismo fuera trascendental, nos haría falta la reducción eidética. Un poco antes considera que el intento de reemplazar la subjetividad trascendental por el cuerpo vivido (lo que creo que no hace nadie) no elimina el dualismo, si este es el de lo sensitivo-material y el de lo conceptual. Y aquí dice algo muy clarificador: «el sujeto trascendental es esto último», es decir, algo que se remite solo a lo ideal conceptual. Esta es la causa de que no pueda entender que la primera parte del sujeto trascendental sea justo lo corporal sensible, y que la constitución del mundo empiece con la percepción, que por necesidad parece que tiene que ser una percepción animal.

Veamos algunos de los comentarios que hace a la intervención de Enzo Paci. Ya algunas de las objeciones dirigidas a Landgrebe se refieren también al filósofo italiano, pero a él van dirigidas algunas de modo más exclusivo, sobre todo las referidas a la historicidad de las esencias. Gaos, fiel a su lectura de Husserl desde *Investigaciones lógicas*, identifica fenomenología trascendental con trato con esencias, asegurando que solo ese trato hace trascendental la fenomenología: «Las esencias son el único ingrediente de la fenomenología de Husserl capaz de hacer de esta una auténtica fenomenología trascendental, un auténtico idealismo trascendental». Mas ¿qué puede ser una esencia histórica?, porque podría ser un mero *flatus vocis* (OC X, 393). En el primer escrito había hablado de las condiciones para que esa propuesta de temporalidad de las esencias fuera una novedad (*ibid.*, 388). Hay dos formas de temporalidad o historicidad de las esencias en una vida ella misma temporal: o bien que se originen en esta, por lo que tendrán su característica de ser temporales; o bien serían válidas para una vida temporal, lo que las haría ya por eso ser temporales. En ninguno de los dos casos ve Gaos una novedad. La novedad de la propuesta provendría de ser «esencias temporales ellas mismas». Esta es la pregunta que como objeción lanza Gaos a Paci (*ibid.*, 389), porque para él lo interesante en la intervención de Paci es «la idea de la temporalidad de las esencias» (*ibid.*, 393). La razón es la apuntada, de que la trascendentalidad está vinculada a las esencias, y la fenomenología empezó con las objetividades lógicas que trascienden cualquier facticidad oportunista. Con el descubrimiento del mundo de la vida con su multiplicidad de formas históricas, se rompe aquella comprensión de la trascendentalidad vinculada a unas esencias desvinculadas de la facticidad. La aparición, como protagonista, del mundo de la vida conduce a la aparición en el escenario de otro tipo de esencias, que son las formas mismas de la vida, de una vida temporal e histórica. En todo caso, con estos apuntes sobre el mundo de la vida, queda muy lejos la consideración de la fenomenología como ajena a la historia.

Veamos, para terminar, el último comentario, que pone el dedo en la llaga de lo que supuso el simposio y deja patente alguna espina clavada que tiene Gaos respecto a Paci. En primer lugar, está, de nuevo, la cuestión del sujeto trascendental. Empieza Gaos rebajando la importancia del tema del mundo de la vida. Husserl habría descubierto detrás de la ciencia el mundo de la vida del que parte y en el que acaba aquella «sin darse cuenta» (OC X, 397), pero como es un «idealista trascendental», lo hace de «una manera idealista trascendental», descubriendo un *apriori* «que sería en último término, a su vez, un *yo y único*, el que no parece poder entenderse sino, más propiamente, como un yo supraindividual, menos propiamente, mediante una especie de hipóstasis, prosopopeya o personificación, como un yo objetivo, o, en fin, como una potencia

cósmica» (*ibid.*, 397). Por otro lado, ya Heidegger había estudiado el mundo de la vida cotidiana, u Ortega, la razón vital. Gaos llega a hablar de «las relaciones personales entre estos autores» que pudieron llevar a Husserl a realizar ese estudio (*ibid.*). Cuando apareció *La crisis*, se pensó que Husserl dependía de Heidegger en su vuelta al mundo histórico, por desconocer que el giro en Husserl[33] se debió al efecto de la Primera Guerra Mundial, por tanto, años antes de su trato con Heidegger.

Tras esta exposición, Gaos, con la intención de disminuir la importancia y significado de *La crisis*, se apresta a acusar a los intérpretes, o «filósofos husserlianos», de «aprovechar la concepción husserliana del mundo de la vida corriente [que es como Gaos traduce *Lebenswelt*][34], prescindiendo en lo posible de su vinculación con el idealismo, para articular filosofías o entrar en relación con filosofías que parecen más vigentes ya que todo idealismo trascendental» (OC X, 397 s.). Y a continuación resume las operaciones en las que le parece asomar ese «aprovechamiento». La primera, la que concierne al yo, que para Gaos es único, porque, según él, Husserl diría que todo se reduce a un yo único, olvidando, claro, que cada ser humano es un yo único en una pluralidad de yoes, como no puede ser de otro modo. Pero eso significa que detrás del mundo no estoy yo, sino la intersubjetividad, lo que implica una vinculación directa con el cuerpo porque solo hay intersubjetividad si el yo trascendental está vinculado al cuerpo.

La «segunda operación» se refiere a la historicidad y temporalidad que ya hemos comentado. Vuelve a acusar de tautológica (OC X, 398, 400) la explicación de la historia por la historicidad, sin tomar en consideración que alguna condición debe de haber de la historia si esta no se da en otras formas de vida. La vida animal tiene un tipo de temporalidad, pues su vida no es reversible, pero no tiene historia porque su temporalidad no se despliega en una historicidad, es decir, en una reflexividad interna que permite volver sobre la experiencia y ahí inventar y crear la cultura, que es la base de la historia. «Ya no se explica nada por las esencias», termina el párrafo Gaos, sin tomar nota de que la explicación que acabamos de dar es también una explicación esencial, no fáctica.

La «tercera operación» va directamente contra Enzo Paci, profesor que nos enseñó a hacer una lectura de Husserl desde la izquierda política y cultural acercándolo al marxismo, siguiendo en esto los trabajos pioneros de Antonio Banfi, y también contra los que tratan de aprovechar el

33. Será tema de las lecciones sucesivas.

34. Discrepo de esa traducción porque oculta justo el elemento de la «vida», que es muy importante, ya que implica el cuerpo vital o vivido, que es lo que va directamente contra la concepción que se tenía de lo trascendental como algo desvinculado del cuerpo por ser ideal, aunque, por otro lado, el mundo de la vida humano también incluye el mundo corriente, el de las ocupaciones diarias determinado por la cultura.

hecho del cuerpo móvil para explicar la génesis de los conceptos, acusándoles de sensualismo. Aquí podrían incluirse los análisis de *Experiencia y juicio*, que siempre suelen estar presentes en los textos de Landgrebe. Pero incluso en esta parte de la tercera operación —en cuya refutación emplea conceptos negativos, que nunca podrían ser reconducidos a los sentidos, porque la negación no está en la realidad—, se pregunta si se puede estar seguro «de que la contrariedad, la oposición, la negación, existan en las cosas corpóreas» (OC X, 400); los marxistas por su parte, asegura Gaos, están seguros de ello, y ahí se pregunta: «Pero ése puede estar, sin duda, seguro de los marxistas?» (*ibid.*). No hace falta ningún comentario sobre lo que la pregunta connota.

Y ya al final dedica unas cuantas líneas a comentar el último «aprovechamiento», sobre la relación del cuerpo con el trabajo. Porque, para Gaos, «lejos de ser el trabajo propiamente tal —actividad específicamente humana— *fundamentalmente* cinestésico-somática, sería, por el contrario, fundamentalmente 'suprasensible' o espiritual» (OC X, 401). La vida material del ser humano —en la que se incluiría el cuerpo— es la condición de la vida cultural, no su esencia, y aquí estaría el error del marxismo, pues el modo en que se relaciona la vida material con la espiritual sería una cuestión de antropología filosófica y ontología fenomenológica, pero no de metafísica (*ibid.*). Y termina con unas reflexiones sobre la imposibilidad de aplicar al marxismo el concepto de «ciencia deductiva», puesto que ni el cumplimiento de la justicia se deriva del materialismo dialéctico, ni parecen necesarias la revolución y la dictadura del proletariado.

En esas aclaraciones «quedaría indicado lo que habría que decir de la concepción husserliana de la *Lebenswelt*, así dentro del pensamiento de Husserl como en cuanto concepción aprovechable independientemente de él» (OC X, 402), exponiendo a continuación su propio punto de vista al respecto. Este empieza por una posición antropológica dualista, sigue asumiendo una axiología histórico-autónoma de la justicia social, y termina postulando una realización de esta justicia mediante una política «empírico-pragmática», que debe ser llevada a cabo por medio de un socialismo «incluso comunismo, liberal o respetuoso de los valores últimamente mentados» —libertad de expresión de pensamiento y de proselitismo intelectual—. Por supuesto, estos valores no serían nada ajenos a Paci, ya que el comunismo italiano, inspirado por Gramsci, estaba muy lejos del estalinista. Esta posición intermedia concilia, de modo confortante para Gaos (*ibid.*, 402), el Capitolio (estamos en la época de Kennedy) y el Kremlin, pasando por el Vaticano.

El hecho de que, a los pocos años de estas manifestaciones de Gaos en relación con Enzo Paci, se publicara en la editorial Fondo de Cultura Económico el libro de este *Función de las ciencias y significado del hombre*,

que es un comentario a *La crisis*, indica que a Gaos le impactó el personaje Paci, con independencia de que este se inspirara para su filosofía en la fenomenología husserliana, lo que a los ojos de Gaos parece inviable, ya que él no puede abjurar de su noción de un Husserl que quiere explicar todo desde un sujeto trascendental incorpóreo, por ser ideal, abstracto, intemporal y ahistórico.

Lección segunda

LAS TRES ETAPAS UNIVERSITARIAS DE HUSSERL: HALLE, GOTINGA Y FRIBURGO DE BRISGOVIA

Voy a dedicar la segunda lección a estudiar, aunque sea de modo breve, la actividad de Husserl en cada una de las tres universidades en las que fue profesor, para ver qué conceptos provienen de cada época. Pero antes quiero exponer, como complemento del último parágrafo de la lección anterior, un error de traducción de Gaos, que en mi opinión procede de la interpretación que se debía de manejar en la Escuela de Madrid, porque refleja también la comprensión orteguiana de la fenomenología, que aparece a partir de 1929, muy en consonancia con el Husserl «convencional»[1].

§ 7. UN ERROR DE GAOS EN LA TRADUCCIÓN DE *IDEAS*

Vimos en la lección anterior el contenido de las duplicidades en que ha transcurrido la recepción de la fenomenología husserliana. Con la exposición de lo que ocurrió en el Simposio sobre el mundo de la vida en 1963 en México, que tenía como objetivo evaluar las novedades que se veían en *La crisis de las ciencias europeas*, afloraron dos puntos esenciales en la compresión de Husserl, de acuerdo al viejo y convencional modelo: el que se correspondía con el primer Husserl de las *Ideas* y el modelo que aparecía en los manuscritos. Este último modelo coincidía con el que aparecía en el último libro publicado, aunque solo en parte, en vida de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, y cuya edición completa se había publicado unos años antes como volumen VI de la colección de las obras de Husserl emprendida por el Archivo Husserl de Lovaina.

El caso de José Gaos es paradigmático para entender qué representaba el modelo convencional e histórico. Por otro lado, siempre que Gaos

1. Como he mostrado en mi libro *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012).

hablaba de la fenomenología de Husserl o traducía textos suyos, aparecía ese modelo o comprensión que se hizo también patente en varios aspectos de su traducción de *Ideas*. En esta obra hay ciertamente lugares o conceptos que se prestan a interpretación, y que Gaos siempre resuelve de acuerdo al modelo convencional.

Hay un texto especialmente relevante en *Ideas* de 1913, en el que se ve el profundo error de traducción y que tiene además consecuencias letales para la comprensión de la fenomenología. El texto está en el § 50 de *Ideas*; se trata de un texto en el que se describe el proceso de la fenomenología (Hua III/1, 107, líneas 19-25)[2]. Transcribo los textos tal como aparecen en el artículo de Antonio Zirión sobre la traducción de Gaos de las *Ideas* (2001, 325-371)[3]. Con el objeto de poder seguir bien la exposición, figura en la primera columna el texto en alemán, en la segunda la traducción de Gaos, y en la tercera la que considero la correcta.

Texto de Husserl (Hua III/1, 107, 19-25)	*Traducción de Gaos* (116, 13-20)	*Propuesta de corrección de A. Zirión*
In der phänomenologischen Einstellung *unterbinden* wir in prinzipieller Allgemeinheit den *Vollzug* aller solcher kogitativen Thesen, d. h. die vollzogenen «klammern wir ein», für die neuen Forschungen «machen wir diese Thesen nicht mit»; statt *in* ihnen zu leben, *sie zu vollziehen*, vollziehen wir auf sie gerichtete Akte der *Reflexion*, und wir erfassen sie selbst als das *absolute* Sein, das sie sind.	En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, «colocamos entre paréntesis» las llevadas a cabo; «no hacemos estas tesis con lo demás» a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son.	En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, «colocamos entre paréntesis» las llevadas a cabo; «no tomamos parte en estas tesis» a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos actos de *reflexión* dirigidos a ellas, y las aprehendemos a ellas mismas como el ser *absoluto* que (ellas) son.

2. En la traducción de Gaos, p. 116. En la nueva traducción de Antonio Zirión ya se ha corregido el error. Ver *Ideas* I, 2013, 191 (en lo sucesivo, la segunda cifra después de una cita de Hua III se refiere a esta traducción de Antonio Zirión).

3. Sobre esta errónea traducción de Husserl hablé, como cita el profesor Zirión (2001, 331), en el capítulo IX de mi libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Ese capítulo es la reedición del artículo con el mismo título publicado en *Isegoría* 5 (1991), pp. 43-77. No sé cómo detecté el error, pero por la fecha en que redacté el artículo de *Isegoría* debí también de redactar mi comentario al texto sobre «El concepto de sensación», que apareció en *Ensayos sobre Ortega*, de 1994, donde también aludo a este error, que ahí califico de «garrafal» (1994, 206, notas 65 y 66).

Teniendo los textos presentes, podremos ver mejor el sentido de este importante párrafo, así como la relevancia del error de la traducción de Gaos. «En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas». A continuación se explica qué significa hacer esto: «las ejecutadas, las ponemos entre paréntesis», es decir, para las nuevas investigaciones, no contamos con esas tesis. Esta es la descripción negativa de la actitud fenomenológica. Y ahora Husserl dirá qué vamos a hacer: «en lugar de vivir *en* ellas, en lugar de *llevarlas a cabo*, ejecutamos actos de reflexión dirigidos a ellas». Aquí viene la fase esencial de la fenomenología que tergiversa Gaos, y con él todos los que han leído este texto de Husserl en castellano, pensando que la traducción es fiel. Dice en alemán:

und wir erfassen sie selbst als das *absolute* Sein, das sie sind	y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son

Gaos traduce este *sie* (que he subrayado y es el complemento directo de *erfassen*, aprehender) como si se refiriera a los actos reflexivos, cuando alude a las «tesis cogitativas» que he sofrenado en su fuerza tética. Estas son los actos mentales, que ponen un mundo, y así nos lo dan como real. Pues bien, Gaos considera que ese pronombre se refiere a los «actos de reflexión dirigidos a ella» y no a las vivencias y, así, son los actos reflexivos lo que se pone como el ser absoluto. En el texto aparece tres veces la forma pronominal *sie*, que es nominativo y acusativo femenino singular, y nominativo y acusativo masculino y femenino plural. Se podría entender la frase como la traduce Gaos, pero no tiene ningún sentido. Husserl está hablando de las tesis cogitativas, de las que dice, mediante pronombres, que «en lugar de vivir en *ellas* (*in ihnen*), de ejecutar*las* (*sie zu vollziehen*), ejecutamos actos de reflexión dirigidos «*a ellas* (*auf sie*)» —y ahora aparece de nuevo el mismo pronombre, sin que haya razón para cambiar a quién representa: «*y las* aprehendemos»—. Además, los actos reflejos no pueden ser lo absoluto, puesto que la reflexión siempre es secundaria, ya que es posterior a los actos ejecutivos. Por eso la traducción que propone el profesor Zirión es la correcta: «las aprendemos a ellas mismas como el ser absoluto que (ellas) son».

Lo que se ventila es quién o qué es lo absoluto en la fenomenología, qué pone o toma la fenomenología como lo absoluto, los actos del fenomenólogo, que son actos que en el modo de la reflexión se dirigen a la propia vida una vez que esta se ha ejecutado o está siendo ejecutada, o las vivencias directas ellas mismas. El texto del Husserl lo dice con claridad. ¿Qué podría haber ocurrido? Que para la Escuela de Madrid, de la que provenía Gaos, o al menos a partir de 1929, la autoconciencia —y por tal se entendía la conciencia refleja—, es decir, el fenomenólogo, se

instauraba como el legislador del mundo, y eso era el idealismo trascendental. Para ello había que elevar la conciencia refleja, es decir, esos actos que yo dirijo a las vivencias de la vida ordinaria, como lo absoluto. Esa idea, como ya hemos visto, aparece en la primera lección de Heidegger en Marburgo, y es posible que llegara a Ortega por la mediación de George Misch, como sugiere Nelson Orringer (2001, 149). El problema de Husserl estaba en la comprensión del sujeto trascendental, que él ve como lo absoluto de donde hay que partir. En ese texto de Husserl traducido por Gaos lo absoluto es la reflexión, en el sentido heideggeriano que veíamos antes del *ego cogito me cogitare*. Ni que decir tiene que el sentido de Husserl, en el que él insistirá de modo reiterado, es que el punto de partida es el *ego cogito cogitatum*.

§ 8. HUSSERL EN LA UNIVERSIDAD DE HALLE

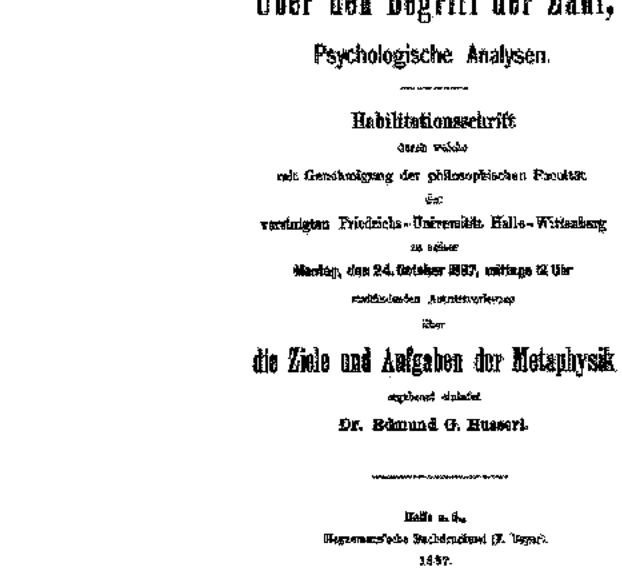
Pero dejemos ya estas consideraciones y centrémonos en las tres etapas de Husserl siguiendo su estancia en las tres universidades en las que fue profesor. Dedicaré un parágrafo a cada universidad.

Como hemos indicado anteriormente, la vida profesional de Husserl y, por tanto, su obra intelectual, se lleva a cabo en tres universidades, las de Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia. Es muy interesante esta perspectiva sobre Husserl porque es una forma de ver de modo bastante intuitivo los temas básicos de la fenomenología y su evolución. Estas tres etapas tienen un papel muy distinto en la obra del Husserl, pero cada una de ellas termina con uno de los libros básicos de su obra publicada y que da el tono a toda esa época; así, Halle culmina con las *Investigaciones lógicas* (1900/1901); Gotinga viene determinada por las *Ideas relativas a una fenomenología pura* (citado habitualmente como *Ideas* I), y Friburgo termina con *La crisis de las ciencias europeas* (1936), aunque solo se publicaron sus dos primeras partes.

Cuando digo que cada época termina con una obra de una determinada fecha, no quiero decir que justo en ese año Husserl se haya ido de esa universidad; eso ocurre solo en la etapa de Halle, de donde se va cuando publica el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, en 1901. De Gotinga, sin embargo, se fue en 1916, aunque después de las *Ideas* ya no publicó nada estando en Gotinga, quedando esta etapa caracterizada, al menos de cara a la definición de Husserl, por el primer tomo de *Ideas*, que es el único que publicó en vida. Por otro lado, no quiero decir que solo escribiera Husserl ese libro concreto; en realidad, para llegar al libro determinante de cada una de las épocas, suceden muchas aventuras del pensamiento, muchas idas y venidas, que poco a poco van ofreciendo la configuración de un pensamiento fuerte que después de casi un siglo

sigue siendo eficaz. Vamos a ver cada una de estas fases de la fenomenología desde dentro.

Husserl fue a Halle en 1886 a preparar su habilitación. Hacía cerca de cuatro años que había terminado su tesis doctoral, que, presentada en octubre de 1882, es aceptada en enero de 1883. La tesis se titulaba *Aportaciones a la teoría del cálculo de variaciones* [*Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*]. Se trata de un estudio estrictamente matemático de un sistema de cálculo, que pronto decayó en su utilidad, porque los problemas que se resolvían con ese tipo de cálculo pasaron a ser resueltos de otro modo más fácil. La tesis, por tanto, dejó de tener interés y esa es la razón por la que Ingeborg Strohmeyer, la editora del tomo XXI de Husserliana, que recoge los textos de esa época, no la incluye en ese volumen, quedando sin ser reeditada.



Über den Begriff der Zahl,

Psychologische Analysen.

Habilitationsschrift

durch welche

mit Genehmigung der philosophischen Facultät

der

vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

zu nehmen

Montag, den 24. October 1887, mittags 12 Uhr

stattfindenden Antrittsvorlesung

über

die Ziele und Aufgaben der Metaphysik

ergebenst einladet

Dr. Edmund G. Husserl.

Halle a. S.

Buchdruckerei des Waisenhauses (E. Kayser).

1887.

En 1887, Husserl, con veintiocho años y una vez presentado el escrito de habilitación, empieza en Halle su actividad docente como *Privatdozent*. El escrito de habilitación versa sobre el concepto de número, *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*, que luego será reelaborado como primera parte de su primer libro *Filosofía de la aritmética* [*Philosophie der Arithmetik*] de 1891. Una vez nombrado *Privatdozent*, tiene que empezar a dar clases. El texto de la invitación a la lección inaugural del escrito de habilitación, cuya copia de la Universidad de

Friburgo se puede ver ahora en la red, lo indica claramente: «Escrito de Habilitación por el cual, bajo la autorización de la Facultad de Filosofía de la Universidad unida Federico Halle-Wittenberg, el Dr. Edmund G. Husserl invita encarecidamente a su Lección inaugural (*Antrittsvorlesung*), que tendrá lugar el lunes 24 de octubre de 1887, sobre las metas y tareas de la metafísica».

Así, la primera actividad docente de Husserl es sobre las metas y tareas de la metafísica; en realidad es un comentario a la introducción de la habilitación. En ella un joven Husserl de veintiocho años[4] reflexiona sobre algo muy significativo: sobre el tipo de conocimiento que es la matemática porque nos sirve para tener una visión inmejorable sobre la naturaleza en general del conocimiento. Es decir, Husserl va a tomar un conocimiento seguro, en torno a cuya legitimidad hay máximo acuerdo entre los científicos y sobre el que no hay debates en los puntos esenciales. En general podemos decir que el conocimiento matemático goza de máximo respeto, y son excéntricos o ignorantes quienes lo ponen en duda[5]. Dice Husserl en los primeros compases:

> La matemática es la primera y última de todas las ciencias. No solo es su campo el contar y la medida, el orden y la posición, aquello en que el espíritu humano procura por primera vez alcanzar el conocimiento. Pero en este campo, tal como nos enseña la historia, consiguió por primera vez la tendencia al conocimiento los laureles de la evidencia segura, aquí encontró por primera vez aquella *aeterna veritas* y aquellos métodos seguros de conocimiento que fueron meta ejemplar para toda ciencia y así seguirá siendo (Hua XXI, 216).

De acuerdo con ello, estudiando ese tipo de conocimiento podemos descubrir los rasgos generales del conocimiento y de la ciencia.

El principio de Husserl no es psicologista, pero tanto ahí como en la siguiente obra, *Filosofía de la aritmética* (de 1891; ahora en Hua XII), los conceptos básicos de la aritmética, en última instancia, se remiten a las actividades subjetivas de contar, para, a partir de esa actividad, ir operando de diversos modos analíticos. Así, lo que cuenta en definitiva es que la base de la aritmética es el contar, una actividad de orden psíquico, que parece ser objeto de estudio de la psicología.

Y aquí es donde interviene Frege, en una reseña de la primera parte de *Filosofía de la aritmética*, acusando al joven Husserl de psicologista. La

4. Para Ortega y Gasset, la edad de veintiséis años —edad en la que Husserl comienza a escribir la habilitación— marca la vida porque en ese momento se configuran las matrices de pensamiento de las que uno vivirá y que irá desarrollando en el futuro. Así, la primera lección de Husserl es sumamente importante para el futuro del filósofo.

5. A los libros de matemáticas nadie les aplicaría la genialidad que decía un paisano mío, de que los libros dicen lo que les han puesto.

reseña apareció en 1894[6], y parece que fue decisiva para el giro del joven Husserl[7], ya entonces con treinta y cinco años, porque Frege demuestra que el logro o descubrimiento de una idea abstracta no afecta al valor de esta idea. Pero es la crítica de Frege al psicologismo moderado de *Filosofía de la aritmética* lo que le hace cambiar a Husserl, ya en 1896, en el estudio de los problemas que surgen de las ciencias deductivas, y lo que le lleva a rechazar la fundación psicológica de la lógica, que será el tema del primer tomo de *Investigaciones lógicas*, y que es una reelaboración de las lecciones de 1896, año y medio después de la recensión de Frege.

Investigaciones lógicas constan, como se sabe, de dos partes, una publicada en 1900, *Prolegómenos para una lógica pura*, que trata de asegurar la autonomía de los objetos ideales, mostrando que no pueden ser reducidos a las leyes psicológicas del pensamiento. Esta refutación del psicologismo es fundamental porque ese procedimiento marcará de modo total la marcha de la fenomenología. El segundo tomo, publicado al año siguiente, está integrado por seis investigaciones de tema bastante dispar, en las que se trata de analizar la forma en que se da en el sujeto la vivencia de la verdad, que es la base de la comprensión de aquellas estructuras autónomas desveladas en el tomo primero.

Por una carta de Husserl a Natorp, sabemos que el texto podría haber estado publicado en 1898, lo que indica que ya entonces lo tenía terminado. Creo que aún nos queda mucha investigación para ver como Husserl en esos fecundos años de 1890 y 1898 se va haciendo a la idea de que la psicología no es la ciencia básica; es decir, que no son los actos mentales en los que se capta una verdad o se constituye un concepto los que dan cuenta de esa verdad, de manera que la explicación psicológica ni agota ni legitima ese concepto, ya que una verdad y los conceptos, una vez descubiertos o formulados, son independientes y, por tanto, ya no son algo referido solo al ser humano. Si es cierto que las verdades y los conceptos se descubren o constituyen en actos mentales, en nuestro caso, del ser humano, su verdad o propiedades no se reducen a esos actos humanos, es decir, estudiando los actos humanos, no estudio esas verdades o conceptos. Eso significa que el sujeto de esas verdades o conceptos no es el ser humano, por tanto, que la antropología como saber del ser humano

6. «Rezensión von: E. Husserl, *Philosophie der Arithemtik* I»: *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 103 (1894), pp. 313-332.

7. La reseña de Frege tuvo que ejercer una fuerte influencia en Husserl. Él no era un psicologista puro, más bien lo era en tan escasa medida que posiblemente hasta entonces no había visto el peligro de contemporizar, aunque fuera mínimamente con el psicologismo. Frege era mayor que Husserl, le llevaba once años y ya había publicado una obra muy importante, la *Conceptografía*, que pone las bases de la lógica matemática al introducir los cuantificadores.

no es la ciencia fundamental. En ese momento, Husserl parte de la psicología, porque en la Escuela de Brentano se está hablando de la psicología descriptiva, pero la psicología se puede decir que opera como una parte de la antropología. Ya decía en la lección anterior (cf. p. 31 s.) que la refutación del psicologismo tenía consecuencias para la antropología, que junto con la psicología quedan excluidas de la filosofía primera.

El tema tiene mucha importancia justo en el cambio de siglo, cuando el ser humano estaba siendo propuesto como un producto de la naturaleza. Y es muy posible que desde una perspectiva filosófica, seguidora en esto de la ciencia, no hubiera entonces, como creo que no hay ahora, duda alguna del origen del humano a partir de una forma prehumana. Las capacidades cognitivas, por estar asentadas en el cerebro humano, son fruto de la evolución, y la teoría de la evolución (en alemán, la *Entwicklungslehre*) está detrás del psicologismo. Por eso, la refutación de este afecta de modo directo a un punto nuclear de la herencia del siglo XIX, según el cual todo es producto de la evolución. En la disputa del psicologismo no se discute el origen natural del ser humano, sino solo, aunque es suficiente, si los contenidos descubiertos o formulados por unas capacidades mentales psicológicas logradas por evolución —propias de unos seres únicos capaces de formular proposiciones lógicas o proposiciones acerca de la verdad— son ellos mismos tan oportunistas como los propios principios evolutivos, que a la luz de la evolución tienen una génesis que no puede ser atribuida sino al azar oportunista.

La propuesta de Husserl es que bajo ningún concepto se puede transferir el oportunismo histórico de la evolución, dígase, de las competencias intelectuales evolutivas, a los contenidos. Si el cerebro humano, o lo que produce los actos conscientes, intelecciones, etc., es algo producido por la evolución, lo dado en esas capacidades no está afectado por ese oportunismo biológico.

Aquí, en *Prolegómenos*, de 1900, Husserl no habla en estos términos, pero lo hará muy pronto, en la introducción a las lecciones sobre el espacio y la cosa, en la que presentará por primera vez su nuevo método. Pero con eso nos saltamos de etapa, porque esas lecciones tendrán lugar en Gotinga, durante 1905/1906. Pero no está de más la alusión, para indicar que la refutación del psicologismo atraviesa todas las etapas.

Pero aún queda el segundo tomo de *Investigaciones lógicas*, que, en la tradición de la fenomenología husserliana viva, ha quedado como un libro relativamente secundario, porque el que hemos conocido, el que ha sido traducido y sobre el que habitualmente se ha trabajado, es el que incorpora la profunda revisión llevada a cabo por Husserl a partir de 1913 para ponerlo a la altura de la obra de ese año, *Ideas* I. Pero justo eso oculta la posición precisa de lo publicado en 1901, que es el año en que se publicó ese segundo tomo de *Investigaciones lógicas*.

Por eso, a la hora de estudiar el periodo de Halle, que termina con esa publicación, hay que leer *Investigaciones lógicas* en los tomos originales de 1900 y 1901. De ellos, el primer tomo, los *Prolegómenos*, apenas incorpora cambios significativos, pero el segundo tomo fue sometido a una profunda revisión y cambio.

Miguel García-Baró está estudiando de modo sistemático la primera edición de *Investigaciones lógicas* y ha expuesto sus resultados en un libro publicado el año 2008, aunque en él se refiere solo al primer tomo, en el que Husserl introdujo muy pocas correcciones. Sobre el segundo tomo, expuso las tesis básicas en una conferencia que pronunció en 2010 en la Universidad Católica de Perú, en Lima, y que está o al menos ha estado accesible en internet.

Lo sustancial de su intervención es, primero, que el intento del segundo tomo de *Investigaciones lógicas* es describir los actos en que vivimos la verdad, pero partiendo de una cosmovisión (*Weltanschauung*) realista brentaniana, según la cual la ontología formal explicitada en la «Tercera investigación lógica» sobre los todos y las partes, la mereología, es la filosofía primera. Esta tesis está muy alejada de lo sostenido en la etapa siguiente, en la que esa ontología formal deja de ser la filosofía primera, pasando a ocupar ese lugar la fenomenología trascendental. En segundo lugar, que en el análisis del conocimiento se diseccionan los componentes de las vivencias en varias capas, la más ínfima de las cuales, que equivale a lo que en psicología se llamarán las sensaciones primarias, tienen un modo de ser análogo a la realidad porque son proyecciones de la realidad en nosotros. Esas «proyecciones» es lo que Husserl designa con el término *Abschattung*. Como las proyecciones lo son de las realidades exteriores, el conocimiento es realista. En esta teoría se da de modo claro una pervivencia del sensualismo de los datos, ya que los datos mínimos de la conciencia son las sensaciones primarias, que son sometidas a varios procesos de síntesis, uno de los cuales es el tiempo íntimo de la conciencia como la forma superior que unifica todas las vivencias.

Según García-Baró, el esquema realista que presenta Husserl en *Investigaciones lógicas* se hunde porque no puede explicar ni la captación de las categorías ni el presupuesto de esa cosmovisión realista, solo por la cual se mantiene como teoría del conocimiento. De todos modos debemos esperar a una segunda publicación de García-Baró para comprender a fondo el fracaso de *Investigaciones lógicas*.

§ 9. INTRODUCCIÓN A LA ETAPA DE GOTINGA

La publicación de *Investigaciones lógicas* convirtió a su autor en un reputado docente de universidad, que es llamado a Gotinga en calidad de pro-

fesor extraordinario. Comienza así su segunda etapa universitaria, tal vez la más feliz para él. En esta etapa, Husserl tiene que decidir ante todo dos cosas, primero, resolver el fracaso de la cosmovisión realista de *Investigaciones lógicas*; segundo, investigar la forma de ser el sujeto en el que se dan esos objetos irreducibles a lo psicológico pero que de todas maneras se dan en el tiempo de la conciencia. Veamos la primera. A la primera responderá dejándose llevar en cierta medida por algo que ha sido tema de estudio en los años de Halle y que al final centrará el gran descubrimiento de su filosofía, lo que más adelante llamará el «*apriori* de correlación». Siguiendo a Brentano, asume que *conciencia es conciencia de un objeto*, el conocido tema de la intencionalidad brentaniana. Pero a ese principio Husserl añadirá un segundo, que es el gran descubrimiento que hace en 1898: que si toda conciencia es conciencia de un objeto, correlativamente, todo objeto es objeto de una conciencia. Con ese descubrimiento puede establecer, frente a una tesis clásica de Bolzano, que la conciencia de un objeto ficticio o de un objeto imposible, como un cuadrilátero redondo, no se puede decir que carezca de objeto, justo porque toda conciencia es conciencia de un objeto y, por tanto, también ese objeto es objeto de una conciencia. La conciencia de un objeto ficticio es conciencia de un objeto; se da el objeto, solo que se trata de un objeto imposible en la realidad. Por tanto, ya desde *Investigaciones lógicas* está operando Husserl con tres niveles: primero, el de la vivencia real, un elemento real de la conciencia con su temporalidad, porque todo acto y vivencia de la conciencia o de la vida humana llena un tiempo de la vida consciente; segundo, lo dado intencionalmente en ese acto, es decir, el objeto dado en su modo de darse; y tercero, el objeto real que se me hace presente por mediación de ese modo de darse. Solo que en este tercer nivel hay objetos que no pueden existir, pero que se dan en la vivencia que tengo de esa imposibilidad.

Pues bien, de acuerdo con *Investigaciones lógicas*, en el caso de las cosas existentes, se da una especie de elemento representativo en la conciencia que es el soporte de la intención que hace que las cosas se presenten. Como este esquema resulta problemático, en la etapa de Gotinga, Husserl va a llegar a la conclusión de que la toma en consideración de ese mundo real, del cual tendría una proyección en mi conciencia, me genera problemas; en último término, solo basándome en la presunción de un principio de causalidad puedo dar por hecho que esos elementos de la conciencia son representantes del mundo real[8].

Veamos ahora la segunda cuestión pendiente, y que afecta a la forma de ser del sujeto. Husserl quiere analizar la forma de la conciencia del

8. Un muy claro estudio de los motivos del fracaso del proyecto de las *Investigaciones lógicas* puede verse en el trabajo de R. Rizo-Patrón «Génesis de las *Investigaciones lógicas* de Husserl: Una obra de irrupción»: *Signos filosóficos* 7 (2002), pp. 221-244.

tiempo, que según *Investigaciones lógicas* es la forma misma del yo fenomenológico. En ese momento, el yo fenomenológico es el yo descubierto por el análisis[9]. Todo se nos da en el tiempo de la conciencia y es ahí donde, para analizar ese punto, Husserl se ve en la necesidad de prescindir de cualquier referencia al tiempo cósmico, al tiempo solar, al de la física o al tiempo preciso del reloj, que está ajustado a ese tiempo cósmico, porque el tiempo de la conciencia puede seguir un derrotero distinto al del tiempo cósmico, que es uniforme, mientras que el tiempo psicológico tiene modulaciones al poder discurrir a más o menos velocidad. Todos los tiempos son lineales, pero el de la conciencia transcurre por esa línea con modulaciones muy distintas.

Ahí es donde Husserl fragua o configura su método de la epojé, como abstención de mirar y de tener en cuenta el trascurso del tiempo cósmico para centrarse en el análisis del tiempo de la conciencia. Husserl mantendrá a lo largo de toda su vida el interés sobre el tiempo de la conciencia, aunque lo haga en varias acometidas, de las cuales, la primera son las lecciones de la etapa de Gotinga. Estas, después de muchas ampliaciones y revisiones, fueron entregadas a su ayudante Edith Stein, que preparó un texto, que por fin, en 1928, fueron publicadas en el *Jahrbuch*, editadas por Heidegger (Hua X). La segunda es la etapa de los Manuscritos de Bernau, de 1917 y 1918, ya en la época de Friburgo. Para la preparación de los manuscritos de Bernau, de cara a su publicación, Husserl, después de ofrecérselos a Roman Ingarden, terminó por encomendárselos a Fink. Tras varios intentos, este terminó renunciando a esa redacción y en 1969, unos años antes de su muerte, los entregó al Archivo Husserl de Lovaina, donde figuran con la letra L[10]. Pero de estos manuscritos no diremos ahora nada hasta la lección cuarta, en la que nos centraremos en la etapa de Friburgo. Por último, en la tercera acometida escribió los llamados manuscritos C, correspondientes ya a los años treinta, que son los últimos sobre el tiempo.

A lo largo del periodo de Gotinga, Husserl irá tocando los diversos temas de la vida de la conciencia, el tiempo, la cosa y el espacio, la teoría

9. No hay que confundir el yo fenomenológico de las *Investigaciones lógicas* con el yo fenomenológico posterior, que será el yo del fenomenólogo, frente al yo trascendental directo, que será lo más cercano al yo fenomenológico de las *Investigaciones lógicas*.

10. La historia de estos manuscritos es todo un síntoma de las anomalías que se han producido en la recepción de la obra de Husserl. Actualmente están publicados en Hua XXXIII. En las actas del Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología de 2000, que tuvo lugar en Sevilla, el principal transcriptor y, junto con Dieter Lohmar, editor del mencionado tomo de Husserliana, Rudolf Bernet, hizo una exhaustiva presentación de estos manuscritos. Ver R. Bernet «La nueva fenomenología de la conciencia del tiempo en los manuscritos husserlianos de Bernau», en C. Moreno Márquez y A. M.ª de Mingo Rodríguez (eds.), *Signo, intencionalidad, verdad*, Sociedad Española de Fenomenología/ Universidad de Sevilla, Madrid, 2005, pp. 29-39.

del conocimiento, las significaciones; y finalmente, en 1910, en la lección sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que vuelve a ser una especie de puesta a punto del método, la estructura doble de la fenomenología, apuntando ya a la cuestión de la intersubjetividad. Acuciado por los problemas relativos a la fundamentación detectados en *Investigaciones lógicas*, sigue dando vueltas al tema de la diferencia entre el objeto intencional, el conjunto de elementos de un objeto de los que tengo experiencia sucesiva, y el objeto real que se me da a través de esos elementos, pero que no es ninguno de ellos.

Como narra Walter Biemel en la introducción a su edición del precioso texto «Anotaciones personales de Husserl»[11], el profesor de Halle se trasladó a Gotinga no solo como profesor extraordinario, sino también como profesor «no previsto en la planificación (*ausserplanmässiger*)». En 1902 consigue entrar en los planes, es decir, obtiene «una plaza extraordinaria pero dentro de los presupuestos (*ein planmässiges Extraordinariat*)». En 1905, el ministro del Gobierno de Prusia toma la iniciativa de nombrar a Husserl profesor ordinario. La Facultad se siente ofendida por considerar invadidas sus competencias y rechaza la iniciativa con el argumento de «falta de relevancia científica (*Mangel an wissenschaftlicher Bedeutung*)». Por más que la respuesta se debiera a motivos políticos, produjo en Husserl un gran impacto. De ahí una anotación, en esa especie de diario que lleva, en la que afirma no poder vivir sin claridad y que para ello debe prescindir de todo lo trascendente a la conciencia. A la conciencia solo pertenecen las vivencias que llenan el tiempo de la conciencia, los elementos reales de la conciencia, lo que llamará «inmanente». En aras de la claridad que busca para su vida, exige atenerse solo a lo inmanente y dejar todo lo trascendente, como lo son los modos diversos o las diversas perspectivas que tengo de un objeto.

Esta visión primera se verá superada en 1910, en las lecciones, que ya he mencionado, sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*, la conocida con el nombre de *Grundproblemevorlesung 1910/11*[12], en las que anota que una vivencia incluye los elementos reales de la conciencia más sus elementos intencionales, es decir, el objeto dado en los modos en que se da y en los que puede darse, que incluye, por tanto, lo dado en la experiencia y aquello que en ella puede darse. De manera que solo debo dejar fuera del alcance metodológico lo que no puede ser traído a la experiencia, y eso es, por ejemplo, la totalidad de las perspectivas, es decir, un todo en simultaneidad, que es justamente el mundo real. Queda así

11. «Edmund Husserl persönliche Aufzeichnungen»: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (1956), pp. 293-302.

12. Desde 1973 en Hua XIII, 111-194. Traducción castellana de C. Moreno y J. San Martín, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1995.

perfilado en esa lección de 1910/1911 el método de la reducción fenomenológica como un método de acuerdo con el cual, para empezar la fenomenología, debo atenerme a las vivencias y a lo dado en ellas de modo real o posible.

Aún aparece en este texto un segundo punto muy importante. Además de introducir algunos elementos clave como la desconexión[13] de mi ser natural para quedarme con mi vida consciente y sus correlatos, se exige hacer lo mismo con los otros. Con esta exigencia metodológica se abre el tema de la doble reducción que hay que hacer en el caso de los otros, como en el caso de mis representificaciones, es decir, aquellos actos en los que está implicado un yo (el mío o el de otro) que no está ahora presente, por ejemplo, el implicado en un recuerdo o en una expectativa. Las representificaciones son actos que nos hacen presente algo que no lo está. Esos actos tienen una doble intencionalidad: son actos, en mi caso, míos, actuales, por tanto, está implicado mi yo actual que lo ejecuta o realiza. Pero al hacer presente lo que no está presente, por ejemplo, en un recuerdo de lo que hice ayer —un caso de representificación— se hace presente lo que yo vi, estimé o hice, por tanto, me hago presente a mí mismo viendo, estimando o haciendo aquello. Están, en consecuencia, implicados el yo actual, que ejecuta el acto de representificación, y el yo representificado. En el caso de los otros es aún más claro: yo percibo al otro en cuanto otro, es decir, como alguien que también es yo. Hay, por tanto, dos yoes implicados, yo, que veo al otro, y el otro yo. Pues bien, lo que Husserl exige ya en estas lecciones es que hay que aplicar la reducción a los dos yoes; hay que llevar a cabo una doble reducción: la del otro en cuanto se presenta en un cuerpo como el mío, es decir, respecto al otro cuerpo tengo que hacer una epojé —como terminará llamando a esa desconexión— con respecto a su cuerpo natural, y otra respecto al mío; pero, como el cuerpo del otro es cuerpo de otra vida, hay que poner esa vida en sí misma. Por tanto, ha de ser sometido a la desconexión el sentido natural que esa vida puede tener, para ponerla en sí misma como la vida del otro.

La tercera idea relevante de la lección *Sobre problemas fundamentales 1910/1911* también perdurará hasta el final y tiene una importancia decisiva incluso para entender la noción del «nuevo» Husserl: la idea de las dos etapas de la fenomenología[14]; primero, la *etapa descriptiva*, en la

13. En estas lecciones aún no habla Husserl de «epojé», aunque utiliza la palabra que después será su contenido fundamental, la *desconexión*. En el anexo XXIV de Hua XIII (Husserl, 1994, 169) se explica «la idea directriz» del cap. II de esta lección: «a través de una epojé respecto al mundo total», este anexo es de 1924. Como se sabe, la epojé aparece en *Ideas* I, pero su práctica arranca de los análisis del tiempo que hemos mencionado.

14. Como esta idea no aparece en los textos publicados en vida de Husserl hasta las *Meditaciones cartesianas*, y aun ahí no hace más que anunciarla, los que se basan en el Husserl de las *Ideas*, no la toman en consideración, siendo así que es decisiva y que en *Lógica*

que, aplicando el método de la desconexión, la tarea es describir toda la vida subjetiva; y, luego, la segunda etapa, la *etapa crítica*, dedicada a evaluar la anterior, a evaluar todos los pasos que se han dado al recorrer el camino de la fenomenología, tal como ocurre en cualquier procedimiento científico, en el que todo paso metodológico debe ser sometido a una inspección para asegurarse tanto de que se han observado todas las precauciones metodológicas como del correcto uso de los conceptos, lo que los hace asumibles para los demás. Esto es lo equivalente a la posibilidad de repetir el experimento en las ciencias y, además, es la condición desde la que Husserl piensa la filosofía fenomenológica porque solo en ese momento estamos en un saber construido desde la responsabilidad última.

El desarrollo de la fenomenología según estas dos etapas es fundamental para comprender el lugar de los diversos conceptos, y lo que se les puede pedir a cada uno. Husserl intentará llevar a cabo ese desarrollo en la primera mitad de los años veinte, y el resultado será una dura crítica a lo que había hecho hasta entonces, iniciando un nuevo camino de la fenomenología o hacia la fenomenología. El «nuevo» Husserl tiene muy en cuenta este punto esencial de las lecciones de 1910/1911. Por otro lado, no hay que olvidar que hasta 1973 no se conoció este texto, por lo que la exigencia que figura en las *Meditaciones cartesianas* de esas dos etapas de la fenomenología podía parecer como una innovación un tanto incidental de Husserl. Además, al desconocer este punto, tampoco se estaba en situación de interpretar de modo correcto la innovación que supusieron las lecciones sobre *Filosofía primera* (Hua VII y VIII), que se conocían con anterioridad.

A estas alturas, Husserl tiene ya una idea muy clara de la «diferencia fenomenológica», de la que tratará en la lección de 1912, *Introducción a la fenomenología* [*Einführung in die Phänomenologie*][15], que fue el texto preparatorio de las *Ideas* de 1913. La «diferencia fenomenológica» nos dice que el mundo de la conciencia y de lo dado en la conciencia tienen características profundamente diferentes de las del mundo físico que se nos da en esas vivencias y a través de lo dado en la conciencia. Esta diferencia fenomenológica será una fórmula que de un modo u otro perdurará en la fenomenología hasta el final. Un ejemplo plástico de lo propio de esta diferencia es el que el mismo Husserl propuso en varias ocasiones: el árbol físico se quema o puede quemarse, mientras

formal y trascendental se alude a ella, incluso a las lecciones en que la expuso, las lecciones de *Introducción a la filosofía*, de 1922/1923.

15. Está en el cartapacio B II 19, que lleva como título «Sobre la reducción». Ahora está distribuido en dos subcarpetas, la B II 19/I y B II 19/II, cada una de unas ochenta páginas, aunque no todas proceden de esa lección.

que el nóema del árbol no se puede quemar. Este ejemplo, que aparece en *Ideas* (Hua III/1, § 89, p. 205)[16] y en *La crisis* (Hua VI, § 70, p. 245)[17], es, por tanto, una propuesta casi, diríamos, axiomática de la fenomenología y procede, al menos, de 1912 con la formulación de la diferencia fenomenológica.

§ 10. LAS *IDEAS* DE 1913

En 1913, en el *Anuario de Fenomenología* [*Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*], que se estrena con esta obra, Husserl publica *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Esta obra es, por así decirlo, la puesta de largo pública de la fenomenología. En ella se resuelven o se pretende resolver los problemas dejados pendientes en *Investigaciones lógicas*, sobre todo los relativos al sujeto y al mundo real. Como en *Investigaciones lógicas* no se aclara la relación entre sujeto y aquel mundo real, Husserl va a proponer la necesidad de prescindir del mundo real y se va a quedar con el mundo tal como se da en la vida de la conciencia.

El libro tiene cuatro secciones.

La primera, sobre los hechos y esencias, resulta un tanto confusa de leer. Hay quien piensa que es un añadido al libro[18] proveniente de un texto anterior escrito con otra finalidad. Sin embargo, en mi opinión, no desencaja porque en esa sección se viene a decir que todas las cosas del mundo están enmarcadas en una esencia o, lo que es lo mismo, en un tipo o en una clase, lo que nos permite decir que *todo está clasifica-*

16. «Der Baum schlechthin kann abbrennen, sie in seine chemischen Elemente auflosen usw. Der Sinn aber – Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehoriges – kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Krafte, keine realen Eigenschaften»; trad. de A. Zirión, *Ideas*, p. 297: «El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —el sentido *de esta percepción*, algo que pertenece necesariamente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades *reales*».

17. Ahí se refiere a la frase anterior de las *Ideas*, que sigue considerando, a pesar del escándalo, «totalmente correcta» [*völlig korrekt*]. También en las lecciones de psicología fenomenológica se elabora la diferencia fenomenológica, aunque no ponga ese ejemplo. Ver Hua IX, § 24, pp. 140 s.

18. En el encuentro que tuvo lugar en Lisboa en octubre de 2013 para conmemorar el centenario de las *Ideas*, el profesor Pedro Alves tuvo una magnífica intervención en la que explicó el trasfondo matemático de esta primera sección, que toca, además, un tema que perdurará en Husserl hasta el final, pues aparecerá incluso en *Experiencia y juicio*. Su exposición suscitó un intenso debate sobre la conexión de esta sección con el resto del texto, porque, aparte de lo que defiendo aquí, en *Ideas* I apenas hay uso del ejercicio de variación imaginativa, porque no hay análisis de objetos del mundo, sino de estructuras de conciencia, y en estas no cabe o apenas lo hace la variación. La principal variación es la de la aniquilación del mundo.

do, o sea, que está incluido o referido a una clase[19]. Nada hay que no esté clasificado. Y de acuerdo a esa constatación, hay dos tipos de intuiciones: la de los hechos y la de las esencias, es decir, la de las cosas concretas y la de las clases con las que clasificamos todos los hechos. Estas, las clases, están en un orden jerárquico, que nos proporciona la estructura en la que nos desenvolvemos en el mundo. Yo me puedo quedar en la intuición de la clase, de la esencia, y entonces practicaría lo que llama Husserl la reducción eidética, que eleva el fenómeno a su esencia para hacer no una ciencia de hechos (*Tatsachenwissenschaft*), sino de esencias (*Wesenswissenschaft*).

Pero nos interesa más la sección segunda, que trata de la epojé y la reducción, un método mediante el cual nos aseguramos la vida de la conciencia. Para ello tengo que poner entre paréntesis todo aquello que no pueda ser dado a la conciencia, consiguientemente, poner entre paréntesis todo el mundo, ya que de este solo se nos dan aspectos pero nunca el mundo en su totalidad, la realidad propia del mundo. Por eso el mundo real, que es el de la actitud natural, debe ser puesto entre paréntesis o, como también dice, debe ser *desconectada la fuerza dóxica de las tesis cogitativas* que llevan a poner la realidad del mundo o a considerar que el mundo es real.

No me voy a detener en este punto porque será uno de los que pasará de modo íntegro al Husserl «convencional», mientras que en los manuscritos, sobre todo en los textos de los años veinte, recibirá una importante y decisiva aclaración, que incluso podría sonar a corrección. Porque lo que ocurre con la epojé es que, una vez puesto el mundo real entre paréntesis, me quedo con aquello que se me da del mundo real, pero sin que sea el mundo real. Eso sí, lo que me queda es algo así como un *residuo* al que me *reduzco*. Así, la epojé lleva a la reducción, estando ambos conceptos en *Ideas* íntimamente vinculados y así seguirán hasta mitad de la siguiente época, aunque ya, por lo que acabamos de decir, el rango semántico de uno y otro sea distinto. Pero Husserl se suele referir al método de la epojé y la reducción, indicando con ello que pertenecen al mismo impulso metodológico.

La tercera sección tratará de la vida de la conciencia en todas sus diversas estructuras de acuerdo a los elementos noéticos o reales de la conciencia y a los elementos noemáticos o intencionales. Así, se estudiarán los diversos actos conscientes, las nóesis, y sus respectivos y diversos nóemas, que son propios de los diversos tipos de conciencia que se pueden dar. Los más importantes entre estos actos son los que nos dan

19. Puede darse el caso de que se presente algo no clasificado o que rompa las clasificaciones esperadas; ahí es donde surgen los fenómenos inesperados, sorprendentes, ontológicamente ambiguos o provocadores que César Moreno ha investigado más de una vez.

el mundo, los actos perceptivos. El análisis de Husserl es muy preciso, así como muy interesante y minucioso[20].

Lo que me interesa subrayar es que la percepción analizada en las *Ideas* de 1913 es una percepción tal como funciona. La percepción es un modo de la conciencia en el que las cosas se nos dan directamente en persona; *leibhaftig*, dirá de modo expreso, «en su propio cuerpo», pues eso significa en sentido estricto estar *leibhaftig*, con el propio cuerpo, no mediante una representación. Solo que al estar todos los objetos, incluido el mundo mismo, afectados por la epojé, en mis análisis me refiero a lo que se me da, sin hacer ningún uso de prejuicios referidos a la existencia del mundo, como se hacía en *Investigaciones lógicas*. De todos modos, en la sección cuarta, en la que se plantea una fenomenología de la razón, se atribuirá esta a los actos de conciencia en los que se nos dan las cosas de modo original, fundando esos actos la razón, la verdad y la evidencia. La razón reside en el momento de legitimidad que exhibe aquello a lo que vinculamos lo racional. Esos actos fundacionales de la razón, la verdad y la existencia son ante todo los actos perceptivos, en los que se da la razón *originaria*, la verdad *originaria* y la evidencia *originaria*.

Cuando leemos estos textos de *Ideas* no podemos por menos que volver a preguntarnos por el sentido de la epojé y la reducción, porque, si mediante la percepción hemos llegado o tenemos el mundo como dado en sí mismo, como dado real y directamente, parecería que Husserl se había olvidado de la epojé y la reducción. O podríamos decir también que, dado que estamos en la epojé, el mundo se me da en el modo del «como si», es decir, «como si» fuera así, lo que, por otro lado, es una vivencia que no acompaña a la percepción del mundo.

Esta peculiar incomodidad que producen los análisis de la percepción y de la fenomenología de la razón, tal como aparecen en *Ideas*, terminó por tener sus consecuencias en los años veinte, cuando Husserl relea su libro de cara a una nueva edición del mismo.

Después de la publicación de *Ideas*, todavía impartió Husserl en Gotinga importantes lecciones sobre ética, tomando esta como axiología y praxología, ya que la fenomenología debe explorar todo el campo de la razón teórica y de la razón práctica. En esta época, Husserl aplica el tratamiento que hace de la razón teórica a la razón práctica, en concreto, trata de aplicar al campo de la praxis una metodología semejante a la que aplicó en *Investigaciones lógicas* para refutar el relativismo ético.

Ideas era una obra diseñada en tres volúmenes. El primero fue publicado en vida de Husserl. En el segundo estaba previsto el análisis de ele-

20. Cf. mi artículo en el que explico con detenimiento el análisis husserliano de la percepción: «La percepción como interpretación»: *Investigaciones fenomenológicas* 6 (2008), pp. 13-32.

mentos u objetos constituidos en la vida consciente. Después del objeto de la naturaleza, el segundo que es analizado es el cuerpo humano propio como cuerpo anímico, cuerpo animal. Cuerpo animal es cuerpo y alma, pero ambos como unidad de experiencia, dado que en mi experiencia hay un objeto privilegiado que es el cuerpo propio. Pero este análisis del cuerpo humano se le complica a Husserl y no publica el tomo. Se le complica porque el cuerpo tiene dos dimensiones, la física, por la que participa del mundo y que en principio habría sucumbido a la epojé, y la versión o visión interna que no sabemos si ha sucumbido a la epojé. Más aún, aunque es cierto que esta visión interna del cuerpo acaece en el cuerpo y, por tanto, habría sucumbido a la epojé, de hecho esa visión está constituida ante todo por el conjunto de sensaciones táctiles con que nos percibimos. Pero el problema es la posición de esas sensaciones táctiles, pues, por una parte, nos dan el cuerpo físico, como cuando toco mi mano, pero a la vez son parte del cuerpo que toca la mano con la otra mano, de manera que en ese momento hay una sensación que pertenece al cuerpo y nos hace sentir el cuerpo. No es solo cuerpo tocado, sino cuerpo que toca. Para Husserl, esas sensaciones tienen la peculiaridad de que en ellas se da el cuerpo vivido, de manera que este es principalmente el conjunto de esas sensaciones; además esas sensaciones *constituyen la primera aportación de sensaciones a la conciencia*, con lo cual, aunque haya una parte que en cuanto elementos del mundo podrían quedar sometidos a la epojé, en cuanto primer nivel de la conciencia ya no se puede decir que caiga con la epojé. Esto tiene un profundo significado, porque el análisis del cuerpo, que podría empezar siendo un análisis de un objeto que se da a la conciencia, termina siendo análisis de la primera capa o del primer nivel de la conciencia. Con ese cambio, la posición estructural o arquitectónica de los análisis del tomo segundo de *Ideas* es ambigua o al menos problemática. Por otro lado, solo se conoció ese libro en los años cincuenta cuando se publicó en Hua IV el texto en la fase de elaboración en que Husserl lo había dejado, en alguna medida revisado por Edith Stein. Quienes tuvieron conocimiento de ese libro fueron tanto Heidegger como Merleau-Ponty. Este dato es importante, respecto al primero, porque en ese libro, Husserl define el modo en que estamos en el mundo como propio de la actitud personalista, una actitud en la que somos personas que actuamos en el mundo en medio de cosas instrumentales, con un sentido que les adviene de la cultura, lo que Heidegger llamará en *Ser y tiempo* el modo de ser a la mano. En lo que se refiere a Merleau-Ponty, ese libro es importante porque la ambigua posición del cuerpo vivido, respecto a la conciencia y el efecto de la epojé sobre él, marcaría su filosofía.

En 1914 estalla la Primera Guerra Mundial y la brillante Escuela de Gotinga se disuelve, en parte por la propia guerra, en parte también porque no sentó bien la deriva o giro trascendental que se anuncia en *Ideas*.

Es muy posible que esa nueva posición de Husserl contribuyera a aceptar la invitación a ocupar la plaza que Heinrich Rickert había dejado libre en Friburgo. Lo cierto es que en 1916 se traslada a la Universidad de Friburgo, iniciando así la tercera y última etapa. Husserl tenía ya cincuenta y siete años. Había permanecido en Gotinga quince.

§ 11. PUNTOS BÁSICOS DE LA ETAPA DE FRIBURGO

Si la etapa de Gotinga termina en la práctica con *Ideas*, la de Friburgo terminará con *La crisis de las ciencias europeas*, que Husserl ultima en 1936. Después ya poco más escribe, porque a mitad del año siguiente caerá enfermo y fallecerá en la primavera de 1938. La etapa de Friburgo, la más larga de su vida, duró veintidós años. Puesto que en esta lección me he centrado más en las otras dos etapas, de esta solo citaré los puntos fundamentales, que serán desarrollados en las lecciones siguientes. Las varias características que citaremos de esta tercera etapa serán todas ellas fundamentales en el «nuevo» Husserl, por lo que han de ser expuestas con amplitud en las sesiones siguientes. Sí quiero adelantar que en Friburgo hay que distinguir dos periodos, el primero en el que Husserl está aún en activo en la universidad, y que abarca los primeros doce años, hasta su jubilación, con un año de antelación, en 1928; y el segundo periodo, ya jubilado, por tanto, sin actividad docente y que dedica, primero, al intento de escribir una obra sistemática partiendo del esquema de *Meditaciones cartesianas*, así como los nuevos análisis del tiempo de la conciencia; y, segundo, desde septiembre de 1934, a abordar la función de la filosofía —la novedad a la que ya me he referido—, con motivo de la invitación al congreso internacional de Praga. A partir de esa invitación se abre la problemática de *La crisis de las ciencias europeas*.

Para no detenerme mucho, solo citaré los puntos fundamentales de esta larga y fértil etapa de la vida de Husserl, que, por otro lado, permaneció casi toda ella inédita, ya que de su amplia producción en esos años solo publicó *Meditaciones cartesianas*, *Lógica formal y trascendental* y las dos primeras parte de *La crisis*. Por haber permanecido inéditos la inmensa mayoría de los escritos de estos años, solo fueron conocidos de modo muy fragmentario y solo a partir de su publicación han empezado a ser eficaces. Durante esta etapa de Friburgo, también publicó, primero, un artículo (del que más adelante hablaremos) en una revista japonesa-alemana[21] y, luego, en la revista japonesa *Kaizo*, un total de tres artícu-

21. «Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie»: *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaftund Technik* (Lübeck), I (1923), pp. 45-51; actualmente en Hua VII.

los[22], uno en alemán y japonés, y los otros dos solo en japonés, con lo que en general permanecieron desconocidos en Occidente.

Como un adelanto de lo que diremos en las siguientes lecciones, vamos a enunciar los diversos temas de esta etapa de Friburgo, que se inicia en 1916, en unas condiciones muy duras para Husserl.

En primer lugar, hay que tener en cuenta la situación global del periodo marcado por la Primera Guerra Mundial. El 8 de marzo de ese año su hijo menor Wolfgang murió en la batalla de Verdún. A los pocos meses, en julio, murió la madre de Husserl en Viena. En la primavera del año siguiente, su hijo mayor fue gravemente herido en la cabeza. La guerra, por tanto, no solo fue un acontecimiento político, sino que lo sacudió de arriba abajo. En ese contexto, Husserl concibe la Gran Guerra como el gran fracaso de Europa y llega a la conclusión de la necesidad de considerar a fondo la cultura y la práctica política europeas, para ver qué ha podido pasar, qué funciona mal en la raíz de Europa. Por tanto, la tercera etapa de Husserl empieza con la preocupación por Europa, con todo lo que esa preocupación implica: qué es Europa, relación de Europa con la filosofía y concepto de cultura necesario para comprender Europa, concebida como un tipo de cultura, de cara a plantear la renovación de la cultura, que parece ser lo que había fallado.

En segundo lugar, Husserl conoce el desasosiego que ha producido la publicación de *Ideas*. En los años veinte llega la hora de hacer una nueva edición del libro. Con ese motivo lleva a cabo una relectura de la obra en la que introduce muy importantes aclaraciones que llevan a reconsiderar o, si se quiere, a establecer los elementos fundamentales de la estructura de *Ideas*, a partir de una nueva definición de la epojé como neutralización y como psicológica.

Tercero. Por esos mismos años Husserl profundiza en el camino cartesiano como el modo del comienzo de la filosofía, hasta provocar su explosión desde dentro, a partir de las «Conferencias de Londres» [*Londoner Vorträge*] de junio de 1922 y las lecciones del semestre siguiente, en las que se propone de modo explícito llevar a cabo la segunda etapa de la fenomenología que había anunciado en 1910/1911, la *fenomenología crítica*.

Resumiendo. Los tres temas fundamentales de esta larga época son, primero, la preocupación por Europa, lo que significa preocupación por la historia. En relación con Europa y la historia, aparecerá la importantísima y novedosa reflexión sobre la función de la filosofía, con el estudio de las profesiones y su lugar en la cultura, estudio que implica una reflexión sobre la cultura. Segundo, la revisión de *Ideas*, con la formulación más precisa de la estructura de la fenomenología. Tercero, la crítica del camino cartesiano de la fenomenología, que le llevará a la búsqueda de nuevos caminos, abriendo con ello la fenomenología a unas nuevas problemáticas que aún siguen en pleno vigor.

22. *The Kaizo*, 5/3 (1923), pp. 68-83, en japonés, y 84-92, en alemán; el segundo artículo solo en japonés, *Ibid.*, 6/2 (1924), pp. 2-31; el tercero (el segundo de la edición posterior) también solo en japonés: *Ibid.*, 6/4 (1924), pp. 107-116.

Lección tercera

LA REVISIÓN DE *IDEAS* DE 1913

§ 12. LOS PROBLEMAS DE *IDEAS* I

Quería tratar de los problemas que, en opinión de muchos lectores, parecen desprenderse de los planteamientos hechos por Husserl en *Ideas*. De ellos también tomó nota el propio autor, hasta el punto de que solo en la explicación o aclaración de aspectos concretos de las mismas pudo Husserl dar a su fenomenología un sentido más coherente, que quienes estuvieron a su vera en los años veinte asumieron y trasmitieron, y que es muy distinto del sentido con que se lee normalmente ese libro pionero.

He señalado cuatro problemas para tratar en esta lección, aunque habría un quinto, el tema del cuerpo, pero solo podré tocarlo tangencialmente, aunque ya he mencionado algo en la lección anterior (ver *supra*, 78). En primer lugar quiero ocuparme del tema de la reflexión, que es el más pertinaz en la crítica a Husserl, al menos en la forma convencional de entenderlo. Dicha teoría de la reflexión que se le atribuye a Husserl resulta fácilmente criticable, lo que permite rechazar su filosofía en función de esa deficiente teoría. Después trataré el problema de la percepción no cultural en *Ideas*, cuestión que se debe también a la situación de las publicaciones de Husserl. En tercer lugar me ocuparé del tema y contenido del yo, aspecto que exige una aclaración para comprender los diversos niveles no explicitados en *Ideas*. En cuarto lugar está la cuestión de la realidad tal como se ve desde una comprensión primera de *Ideas*. En relación con este último punto señalaré la decisiva posición del cuerpo, sin que me detenga en ello porque es un tema que solo él merecería un capítulo entero.

Ya he dicho que Husserl publicó *Ideas* en 1913, como resultado de las investigaciones llevadas a cabo en Gotinga, donde vivía desde 1902. En el libro, que se publicará un año antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, intenta hacer una presentación de su nueva posición, ya no

brentaniana, que es la que subyace aún en *Investigaciones lógicas*, porque ya ha dejado de ser realista. Vimos, en efecto, que uno de los elementos presentes en *Investigaciones lógicas* era que Husserl ahí aún asumía una posición realista, debido a la proyección que tenía la realidad en las impresiones, que, vividas desde dentro, son las sensaciones. Esa proyección solo se puede dar basándonos en el principio de causalidad, lo que supone que de entrada estemos ya en una cosmovisión realista. Eso es lo que Husserl terminaría viendo en su obra de 1900/1901, y es lo que él va a cambiar. Asume, por tanto, el rechazo de una posición realista por ser ingenua, pretendiendo llevar a cabo una verdadera crítica de la razón, a raíz de las exigencias que se le imponen por el incidente de su nombramiento. Ya vimos también que acepta ese mundo intermedio, que llamará el objeto intencional, y que no es el objeto real, pero tampoco una vivencia; por tanto, algo que no es ni físico ni psíquico, pero que pertenece de modo esencial a la vida subjetiva. Esa capa intermedia no es *res extensa*, cosa física, y por ello no se le pueden aplicar predicados de realidad —valga como ejemplo el nóema árbol que no se quema—, pero, al no ser tampoco *res cogitans*, no pertenece como parte real a mi conciencia. Un ejemplo válido para la comprensión de esto sería la línea del horizonte. Dicha línea no está en mi conciencia, porque con toda evidencia está fuera, pero tampoco es la realidad, porque depende de mí, varía conmigo y, en consecuencia, no se le pueden aplicar predicados de realidad. El horizonte está, en efecto, al final de lo que yo veo, y con toda claridad se puede decir que ese final no pertenece a mi conciencia, pero, sin embargo, tampoco es algo físico, sino, a todas luces, algo intermedio entre lo físico y la conciencia entendida como actividad propia. No es algo noético como parte de la conciencia, sino objeto dado a la conciencia, pero sin ser parte de ella.

Como ya sabemos, *Ideas* constaba de tres libros. Publicado el primero en 1913, enseguida se puso Husserl a preparar el segundo, tarea en la que se ocupó a lo largo de los años 1913 y 1914, pero no llegó a terminarlo, aunque lo dejó casi listo, si bien con algunas imperfecciones y repeticiones. Cuando se lee ese tomo, se da uno cuenta de que Husserl vuelve sobre lo mismo, repitiendo puntos que podían sobrar. Es muy posible que la preparación del libro para su publicación hubiera dado como resultado una forma en parte distinta. En ese sentido se detecta en *Ideas* II cierta provisionalidad. El tercer tomo sufrió un cambio respecto al plan original. Así, en el libro publicado, *Ideas* I, se dice:

> Luego, en el SEGUNDO libro tratamos a fondo algunos grupos de problemas particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar realmente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias físicas de la naturaleza, con la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las ciencias aprióricas (Hua III/**1**, 7; 81).

Ahí se indican con claridad dos programas: por un lado, el estudio de los problemas importantes previos para los desarrollos de una segunda parte, que serían las relaciones de la fenomenología con cada una de las ciencias estudiadas en la primera parte[1]. Según este diseño, el segundo tomo solo trata de esos problemas previos. De hecho, el libro segundo consiste en un análisis de los tres objetos o campos objetivos aludidos en esas ciencias. El tercer tomo trataría de la filosofía para hacer comprender que la filosofía, como idea de un conocimiento absoluto, «radica en la fenomenología pura» (Hua III/1, 8; 82). Este plan desapareció, y las consideraciones epistemológicas previstas como segunda parte del segundo libro se convirtieron en el tercer libro, aunque apenas fue desarrollado. De este tercer libro, que tenía que tratar de la filosofía como conocimiento absoluto, según pretende la fenomenología, no se encontró ningún manuscrito. Lo que se publica como tercer volumen en Husserliana V es un texto dedicado a «la fenomenología y los fundamentos de las ciencias», que no sería más que la transición de la primera parte del segundo libro a esa segunda parte dedicada a la ciencias, y que tampoco llegó a escribir, o del que no se ha conservado ningún manuscrito.

La arquitectónica de *Ideas*, en sus tres volúmenes, era muy clara y es muy importante tenerla en cuenta porque, en gran medida, ya de esta surgen algunos problemas serios. En la primera sección de *Ideas* I se explica la estructura esencial del mundo, por tanto, se ponen las bases de la comprensión de sus clases, tipos o esencias. Esta sección, además de mostrarnos que en el mundo hay hechos y esencias, tiene la función de hacernos ver que el mundo no es un mundo de solo hechos. Después, ya en la sección segunda, se logra el campo de análisis mediante el método de la epojé y la reducción. En la tercera se analizan las formas estructurales de la subjetividad o de la conciencia trascendental, para, en la cuarta sección, exponer el concepto fenomenológico de razón. Este es el contenido del libro primero. Por tanto, todo él es fundamentalmente análisis de la subjetividad: primero, la consecución de la subjetividad trascendental o del yo trascendental mediante la epojé y la reducción; luego, análisis de las estructuras básicas generales del yo trascendental, la nóesis y el nóema, los actos noéticos y los actos noemáticos, los diversos tipos de vivencias; y, finalmente, la fenomenología de la razón, que constituye la cuarta sección de *Ideas*. Por eso el primer libro es un análisis general de la subjetividad, del yo o de la vida trascendental.

1. Así lo entiende la editora de Hua IV, Marly Biemel: el segundo tomo incluye, por tanto, «A.) Analysen, B.) wissenschaftstheoretische Betrachtungen» (Hua IV, XIV).

En el segundo libro, en cambio, Husserl se apresta a analizar ya en concreto un conjunto de objetos que se dan en la conciencia trascendental. Husserl va a estudiar objetos o ámbitos objetuales que se dan en esa subjetividad trascendental. Así, lo que en el primer diseño, el análisis de los grandes campos objetivos, no eran más que preliminares para el estudio de la relación de la fenomenología con las respectivas ciencias, terminó convirtiéndodose en partes decisivas de la fenomenología antes de cualquier preocupación epistemológica sobre las ciencias. Mas ¿cuáles son estos objetos o, mejor, campos objetivos que se dan en la subjetividad trascendental? En principio tres, de acuerdo a las tres ciencias indicadas en el primer plan. En primer lugar, el mundo, objeto de las ciencias naturales. Husserl es muy perspicaz en esto, porque el mundo que se nos da no es el mundo de la física, sino un *mundo animal*, puesto que nuestro mundo, el mundo que vemos, es ante todo el mundo de un animal, la percepción, ante todo, una percepción animal, pues el mundo tiene colores, resistencias, sonidos, tiene un horizonte, mientras que nada de eso hay en el mundo de la física. Así, el mundo que se analiza en *Ideas* II, porque es el mundo que se nos da y que, por tanto, es el fenómeno que tenemos, es un *mundo animal*, el mundo que vemos, tocamos, olemos y oímos. El otro objeto que se analiza o aparece en la subjetividad trascendental es el cuerpo, nuestro cuerpo, ya que en principio nuestro cuerpo es un objeto más en el campo de donación de la subjetividad trascendental; pero nuestro cuerpo es un cuerpo animado, por tanto, un cuerpo con alma. Así, el segundo gran campo temático es el ser humano como unidad de cuerpo y alma, el cuerpo con aquello que lo anima. Por tanto, después del mundo, viene el ser humano que está en el mundo. En él podemos señalar una parte física, una corporalidad, y otra parte animadora, lo que en la tradición se ha llamado el alma, que es lo que *anima* el cuerpo, abriéndose ahí todo un campo de análisis del modo en que se relacionan el cuerpo y su animación, el alma. El humano, unidad de cuerpo y animación, es algo que aparece en el campo de la subjetividad trascendental. En tercer lugar, se nos muestra el mundo en el cual el ser humano hace su vida, y ese mundo es el mundo de los objetos humanos, es decir, el mundo de los objetos culturales, el mundo de la cultura, o como lo llama Husserl, el mundo que se da en actitud *personalista*, porque es la forma en que las personas vivimos en el mundo, en el que nos las tenemos que haber con cosas que tienen sentido para nuestras actividades, es decir, con instrumentos de todo tipo. Ese es el mundo del espíritu.

Con esto hemos nombrado los tres ámbitos que Husserl estudia en *Ideas* II, que se nos dan en el campo de la conciencia trascendental: el mundo animal; el mundo humano, el ser humano, compuesto de cuerpo y alma; y la cultura, para cuya designación en alemán se utiliza el término *Geist*, espíritu.

Con el término *Geist* no se designa el «alma», eso que desde una cultura influenciada por el helenismo —que determina también la traducción de la Biblia al griego que se hace en esa época— identificamos con aquello que tendría el ser humano creado por Dios. En la cultura alemana, eso no es así. En este texto y en otros muchos de esa época, la palabra *Geist* hay que tomarla en el sentido que tiene en el término compuesto *Geisteswissenschaften*, ciencias del espíritu, en su traducción literal, pero que significa ciencias humanas, que es como debería traducirse al castellano. La palabra *Geist*, el otro término del compuesto, se refiere en realidad a los productos culturales. Ahora bien, los productos culturales, por ejemplo, una silla, constan de dos partes: por un lado, una forma que incorpora un sentido por el que ese objeto sirve para algo, un sentido del que se puede decir, en nuestro ejemplo, que está depositado en la forma de la silla, en la materialidad del objeto. Pero, además, se necesita la parte subjetiva: que haya una persona que capte ese sentido y así interprete esos objetos sabiendo para qué son y, con ello, asuma el sentido que estaba incorporado en esos objetos, y que los anime[2] o espiritualice[3]. De este modo queda resumido lo sustancial del concepto de cultura. Este es el reino del espíritu. Estos objetos, dice Husserl, son los objetos de la actitud *personalista*, ya que la persona actúa en el mundo de esos objetos como persona, actitud que hay que distinguir de la actitud naturalista, propia del científico, que en las cosas solo ve lo natural. Ambas actitudes serían posibilidades de la actitud natural, que había definido en *Ideas* I, pero el modo natural de esta es la actitud personalista.

Voy a exponer, a continuación, los problemas que provocó el único tomo publicado de *Ideas* y que en cierta medida es lo que se transmitió a lo que he denominado el Husserl «convencional». Estos problemas vienen indicados por el propio Husserl en las correcciones que, en la época de Friburgo, irá haciendo a expresiones de la primera edición del libro

2. En *Ideas* II, la inherencia del sentido a una cosa se entiende como «animación», por ejemplo, el sentido de una palabra física, o de una materialidad, pongamos por caso, un libro; según Husserl, no tenemos una cosa a que «se engancha una segunda, el sentido, sino que este PENETRA 'ANIMANDO' (*durchdringt 'beseelend'*) el todo físico en cierta manera» (Hua IV, 238; 285); «En suma: los productos, las obras son de nuevo unidades psicofísicas; tienen su algo físico y su lado espiritual; son algo físico 'animado'» (Hua IV, 321; 372). Sin embargo, la mayor parte de las veces la palabra queda reservada para la animación del cuerpo humano o animal. Sobre los «objetos espiritualizados» (*begeistete Objekte*), ver § 56 h), 236 y 243; 283, 291. Véase también *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Husserliana Materialien, 2002, p. 139, donde de modo explícito se vinculan ambas ideas.

3. En las lecciones sobre psicología aparece esta idea de modo explícito: «El sentido cultural, espiritualidad objetivada de cualquier tipo, como ya lo habíamos subrayado, se da en la experiencia, por un lado, de un modo objetivo, a saber, como el sentido que les adviene [*zukommender*] a ciertas cosas determinadas, en las que reside [*einwohnender*] en el modo de la expresión, espiritualizándolas [*vergeistigender*]» (Hua IX, 114).

de 1913. Las correcciones o ampliaciones proceden, primero en 1922, al llevar a cabo una nueva lectura de cara a una segunda edición y, luego, de un proyecto más amplio para la reelaboración del libro con motivo de la traducción de las *Ideas* I al inglés por Boyce Gibson en 1929[4].

He enunciado al principio los cuatro problemas que me parecen constituir el núcleo de la problematicidad de esta obra, que en mi opinión Husserl resolvió, pero que han quedado en el Husserl «convencional», siendo motivo suficiente para rechazar la fenomenología como una filosofía superada.

§ 13. LA CRÍTICA AL CONCEPTO DE REFLEXIÓN

El primer problema que surgió de la lectura de las *Ideas* fue el referido al estatuto de la reflexión, un asunto muy complicado y para el que se era especialmente sensible porque está presente desde el principio en la fenomenología y no proviene solo de *Ideas*, sino de mucho antes. En efecto, Natorp, que era un neokantiano, ya había discutido de ese tema nada menos que con Brentano, señalando la incapacidad de la reflexión para acceder a la vida de la conciencia. En *Investigaciones lógicas* discute Husserl la forma en que Natorp fundamenta su acceso a los hechos psicológicos (ver Ruiz Fernández, 2007, 222); eso no obstaculizó una relación muy amistosa entre ellos. Pero luego, ya publicadas *Ideas*, Natorp volvió sobre el tema, insistiendo, en una recensión, en el mismo punto, a saber, en que la reflexión no nos puede dar de modo intuitivo las vivencias, y que, por tanto, cuando trabajamos con la reflexión, procedemos a una reconstrucción y no nos basamos en una intuición[5]. Vamos a ver ese problema.

4. Este es el principal cambio de la edición de K. Schuhmann de Husserliana III en dos volúmenes. La edición de Walter Biemel (Hua III, 1950) atribuía los cambios anotados en el ejemplar de la 2.ª edición al año 1928 para la preparación de la 3.ª edición (Hua III, 461): «El tercer ejemplar lo ha elaborado Husserl probablemente antes de la tercera edición», por tanto, antes de 1928. En la edición de Schuhmann (Hua III/2, 1976) se señala que la mayor parte de las anotaciones para una reelaboración proceden del ejemplar *D* anotado en el otoño de 1929 (véase, Hua 3/1, XLVII). El ejemplar *D* es el de la segunda edición: «Exemplar der 2. Auflage der *Ideen* I (1922), annotiert vor allem im Herbst 1929» (Hua 3/2, 468). El resto de los ejemplares manejados por Husserl son: *A*, ejemplar de mano de las *Ideen* I, edición especial separata del *Jahrbuch I/1*, en que saliera el texto, y fue anotado desde 1913 hasta 1929; *B*, tomo del mismo *Jahrbuch I/1*, anotado entre 1914 y 1921; *C*, ejemplar encuadernado como folleto, del *Jahrbuch I/1* de 1913, anotado en torno a 1921, es de presumir, por tanto, que las anotaciones en el ejemplar *A* son las más antiguas.

5. En el reciente Congreso de la NASEP (North American Society for Early Phenomenology) que ha tenido lugar en junio de 2105 en México D.F., el profesor Burt Hopkins leyó una muy interesante conferencia sobre todos estos temas bajo el título «The 'Offence of Any and All Ready-Made Givenness'». De momento está disponible en la web de la NASEP (2015).

La crítica de Natorp a la reflexión puso a muchos en la pista de que ahí había un problema, aunque la raíz fuera distinta porque Natorp se refería a otro problema diferente. Pues bien, la crítica de Natorp pudo hacer escuela, volviendo a aparecer, de un modo u otro, en varios autores, algunos muy importantes, como Patočka, que critica fuertemente el concepto de reflexión tal como Husserl lo propone en *Ideas*. Por su parte, Ortega y Gasset se plantea ese tema en 1929 y, luego, lo convertirá en el centro de su crítica a Husserl y la fenomenología. Por supuesto, Heidegger también formula, sobre la misma cuestión, una crítica muy parecida.

El caso de Ortega es muy especial. En efecto, hasta la mitad de 1929 en ningún momento criticó la fenomenología, incluso en esa primera etapa conoce perfectamente las críticas de Natorp, pero se enfrenta a ellas, y llega a imputar a quienes hacen esa crítica dar un salto acrobático: su tesis, dice, es «un poco acrobática, porque a la vez que están diciendo eso están mostrando que saben que hay 'pensar' en el mundo, y hasta saben que es *tal* que no se puede saber lo que es, que no se puede pensar en él o sobre él. ¿De dónde han sacado entonces toda esa sabiduría?» (OC VII, 481)[6]. En efecto, cabe preguntar de dónde sacamos el saber sobre el posible desajuste del conocimiento que tenemos de nosotros y de nuestra vida con esta vida misma, pues ¿cómo podemos, por un lado, ser incapaces de descubrir mediante la reflexión nuestra vida mental y, por otro, a la vez hablar de esa incapacidad? Si digo que no soy capaz de saber qué es lo que pienso, parece que tengo un conocimiento de ese pensamiento con el que comparo el pensamiento dado mediante reflexión y digo que no coinciden. Para hacer eso, hace falta, como dice Ortega, un salto *acrobático*: lo que no puedo alcanzar de un modo normal lo alcanzo de otro modo, que debe ser antinatural, esto es, acrobático. Porque, si ni siquiera sé que pienso, cómo digo que no sé que pienso. Quienes negaban que la reflexión fuera capaz de llegar al pensamiento humano, estaban dando por supuesto que existe pensamiento humano y cabe preguntar cómo saben eso, que tenemos pensamiento humano; parece que solo lo pueden saber por la reflexión; o tienen que dar no sabemos qué tipo de salto para llegar a esa conclusión, para decir que la reflexión es incapaz, que con ella no se puede llegar adonde parecían estar llegando.

Pero el que está detrás de las críticas contemporáneas al concepto de reflexión es Heidegger, que hizo de esa cuestión uno de sus puntos fundamentales. Como muy bien muestra Ramón Rodríguez (2010, 95; 1997, 73 ss.), este punto está presente antes de su ida a Marburgo, por lo que se puede decir que desde el principio de su docencia puso la reflexión en el punto de mira. Él es, por tanto, quien está detrás

6. Se trata del texto *El sistema de psicología*, anteriormente editado con el título *Investigaciones psicológicas*, de 1915/1916.

de las críticas posteriores, tales como, por supuesto, la de Patočka[7] y, ya más recientemente, la de Tugendhat[8].

En las primeras lecciones de Marburgo, que son una especie de alegato contra Husserl, Heidegger insistirá en que el modelo del conocimiento básico de aquel es el modelo de la intencionalidad sujeto-objeto. Según Heidegger, y siguiendo las reiteradas manifestaciones de Husserl, todo conocimiento está sometido a la característica de estar dividido en una parte que es sujeto y otra que es objeto. Ese mismo modelo hay que aplicarlo a la reflexión. Si todo conocimiento se produce de acuerdo al modelo de la intencionalidad, de la correlación sujeto-objeto, lo mismo habrá que decir respecto a la reflexión, que también habrá de ser entendida desde este esquema. Aceptemos, pues, que todo conocimiento se da según ese modelo. No tenemos, entonces, más remedio que decir que la reflexión es un tipo de conocimiento que opera según el esquema de objeto y sujeto. El ser conocido en la reflexión es el objeto conciencia. Mas, de ese modo, Husserl está objetivando la conciencia y, por tanto, ignorando lo que es fundamental de la misma, que es el ser sujeto. Entonces, con el modelo de la reflexión no puedo llegar a la conciencia como sujeto. Al hacerla objeto, pierde justamente su carácter de sujeto. Por tanto, el modelo de la reflexión no me valdría para acceder al modo de ser de mi vida (ver Rodríguez, 2010, 96).

Por lo que se refiere a Ortega, puesto que la crítica a la reflexión no aparece explícitamente en *Ser y tiempo*, su crítica no se podría basar en Heidegger, sino en el libro de George Misch *Filosofía de la vida y fenomenología* [*Lebensphilosophie und Phänomenologie*]; no obstante, utiliza una crítica semejante a la de aquel en sus lecciones de Marburgo, para llegar a la conclusión de que la teoría de la reflexión de Husserl como forma de acceso a la conciencia es inviable.

La primera crítica que Ortega hace a la fenomenología es de junio de ese 1929 (San Martín, 2012, 154 s.); hasta ese momento no se detecta en la obra de Ortega, publicada o póstuma, ninguna actitud crítica hacia la fenomenología; la segunda crítica es de diciembre de ese mismo año, y

7. Sobre la crítica de Patočka pronuncié una comunicación en un congreso en Praga, con el título «Patočkas Kritik an der Phänomenologie Husserls», que actualmente figura en mi libro *Anthropologie und Lebenswelt. Bausteine für eine phänomenologische Theorie der Kultur in deutschen und spanischen Kontexten*, Verlag Traugolz Bautz, Nordhausen, (en prensa), pp. 169-180.

8. También Ludwig Landgrebe asume las críticas heideggerianas o de Patočka sobre la reflexión en el artículo de 1962 sobre el libro de Husserl *Erste Philosophie II*. Según él, Husserl, por su teoría de la reflexión, se mantendría en un terreno metafísico. Véase del autor (1997, 101-121); se trata de un comentario crítico del texto de Landgrebe, que este recogió como último capítulo de su libro *El camino de la fenomenología*. En ese texto de Landgrebe aparece la radicalmente errónea interpretación del anexo citado en la p. 39. En el artículo mencionado se señala el profundo error de Landgrebe.

aparece en los papeles preparatorios del curso de 1929/1930. El texto que cito aquí permaneció inédito hasta 1984, en que lo publicó Paulino Garragorri (Ortega, 1984, 13 ss.). Ortega está refiriéndose a Husserl, y dice:

> El error o insuficiencia de todo idealismo es partir de que la mente o la conciencia se refleja en sí misma, de la *Selbstbewusstsein*. No hay tal *Selbstbewusstsein*. El acto de conciencia reflejante no es el mismo reflejado, sino siempre otro; luego ni hay tal reflexión *sensu stricto* ni hay un sí *mismo*. La *Bewusstsein*, como todo lo que es objetivante, se disocia de su objeto, y esto igualmente cuando el objeto es otro o es ella misma. La verdadera reflexión «en sí mismo» se da solo en la vida. Ya es raro que la mente *pueda* reflejarse en sí hecho (?) de que parte la fenomenología pero no *tenga* que reflejarse en sí, no consista en ello. La vida es esencialmente reflexión en sí, y no solo reflexión intelectual, sino, más en general, reobrar sobre sí. Una creencia o creer no solo se ve a sí misma, sino que se *cree* a sí misma (OC VIII, 197)[9].

Ortega aplica exactamente la crítica a la que hemos aludido. Si la reflexión es un tipo de conocimiento intencional por estar sometida al apriori de correlación intencional, no puede llegar al acto reflejado, porque este ha dejado de ser un acto, es decir, acto de un sujeto, debido a que es un objeto conocido y, por tanto, algo ya muerto, que es justo la crítica a que hemos hecho referencia. Muestra Ortega con precisión el efecto de la dualidad de la intencionalidad aplicada a la reflexión. Si el conocimiento es intencionalidad, no puede lograr el conocimiento de su objeto tal cual este es, como un sujeto, ya que se ha convertido en objeto. Pero lo que Ortega está negando es que con la reflexión accedamos *después* a la conciencia, porque la conciencia es ella misma una reflexión, es decir, no es la reflexión la que nos da el conocimiento de la conciencia, sino que la conciencia por sí misma es autoconsciente. Con ello se abre el debate de la autoconciencia directa, no mediante reflexión.

Otro que ha atacado a Husserl desde esta perspectiva, basándose prácticamente en lo mismo, es Tugendhat, autor que ha tenido mucha relevancia en nuestro mundo de habla española porque muchas de sus obras han sido traducidas a nuestro idioma. El filósofo alemán residió cuatro años, durante su adolescencia, en Venezuela, pasando después largas estancias en Chile (Bonet, 2013, 29 s.); maneja muy bien el castellano, ha dado cursos en muchos lugares, tiene numerosos amigos en España y sus libros han sido muy leídos. Además, Tugendhat es importante porque en cierta medida es el enlace —otro podría ser Luis Villoro— entre la filosofía

9. El texto procede de un grupo de hojas tituladas «Problemas». La primera hoja contiene siete puntos y no tiene fecha, la siguiente continúa la numeración con el 8), y está fechada en diciembre de 1929. Ver Ortega, OC VIII, 692.

continental y la filosofía analítica. En relación con nuestra materia, es autor de un libro, traducido al castellano, sobre la autoconciencia, titulado *Autoconciencia y autodeterminación* (1993), en el que critica a Husserl. Según Tugendhat, Husserl habla de percepción interna. Y es cierto, muchas veces habla de ella como la forma en que percibo mis vivencias; ahora bien, si es percepción, incurro en el punto de mira de la objeción de Heidegger, de que lo dado en una percepción es un objeto de la percepción y, por tanto, mi conciencia sería un objeto, con lo que estaríamos en el mismo esquema de la aporía de la reflexión, en la medida en que no podría darme lo propio de la conciencia, que es el ser sujeto. Lo dado en la reflexión es un objeto debido a la universalidad del apriori de correlación intencional, que conlleva la dualidad de sujeto y objeto. De todas maneras, no se puede obviar que en *Ideas* I Husserl recomienda no hablar de percepción interna y externa, pues a ese modo de hablar «se oponen graves reparos» (Hua III/1, § 38, p. 78; 159).

Dan Zahavi acusa a todos estos autores de utilizar una base textual de Husserl muy reducida o estrecha (*a narrow textual basis*), restringida, por lo general, solo a *Investigaciones lógicas* e *Ideas* de 1913, y a veces también a *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, de 1928, que, como se sabe, son lecciones de 1905.

Como se puede apreciar, y de acuerdo a Dan Zahavi, todos ellos asumen lo que es propio del Husserl «convencional» y hacia él dirigen sus críticas, apoyándose en la práctica en esa base textual reducida. En su opinión, si hay algo que los actuales estudios de Husserl han demostrado, es que resulta casi imposible adquirir una visión adecuada de la fenomenología si nos limitamos solo a los escritos publicados a lo largo de su vida. Tomando como punto de partida al Husserl «convencional», no se puede entender la fenomenología en su totalidad. Este sería el caso de Heidegger, Ortega o Tugendhat, que, como hemos visto, reprochan a la fenomenología de Husserl el que, al ser resultado de una reflexión que pone un objeto y no ser la conciencia un objeto, nunca llegó a la conciencia y, por ello, si solo la conociéramos por la reflexión, no la conocemos. Si la reflexión es incapaz de dar cuenta del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, si, por tanto, la reflexión no sirve como método, a la fenomenología le falla su método desde la raíz. Dado que, de acuerdo a Husserl, la fenomenología se basa en la reflexión, como muy bien subraya Heidegger (1994, 261), con la objeción radical a la reflexión, se rechaza al mismo tiempo la fenomenología por estar construida sobre un error que yace en su misma base.

Pues bien, los críticos proponen —ya se ha visto el texto de Ortega, pero lo mismo hace Heidegger— un modelo distinto: el de la vida humana que se sabe a sí misma sin necesitar para ello una reflexión posterior (Heidegger, 1994, 287). La vida humana es de entrada *sabida*, como dice

Ortega en *Qué es filosofía*, es decir, conocemos nuestra propia vida; no es que la conozcamos de modo total, pero sí sabemos cuándo estoy pensando y percibiendo, cuándo me acuerdo de algo o cuándo estoy haciendo planes. Lo cierto es que, como muestra Zahavi, esa posición de Heidegger, Ortega o Tugendhat, es justamente la propia de Husserl, no del Husserl de las *Ideas*, que podría haber propiciado la noción que le imputan de reflexión[10], sino del que aparece en los escritos entonces inéditos, pero en la actualidad ya muchos de ellos publicados y, por tanto, a nuestra disposición.

Zahavi cita muchos textos en los que aparece la propuesta que él defiende. Uno, por ejemplo, dice: «ser sujeto es ser consciente de uno mismo» (Hua XIV, 151; también Hua VIII, 412), no por reflexión sino directamente. Otro: «El yo y la vida del yo es solo en el modo de la autoconciencia» (Hua XIII, 462), por tanto, antes de la reflexión, porque para conocer mi vida, no necesito la reflexión como función cognitiva explícita. Otro texto: «ser sujeto es necesariamente en el modo de ser autoconsciente» (Hua XIV, 159). Zahavi subraya que esta autoconciencia no significa una trasparencia total, como si fuera un cristal. Nuestro autoconocimiento no es así, es una autoconciencia global de las diversas particularidades de la conciencia. En ella distinguimos, por ejemplo, un deseo de un mandato, el amor del odio, un sentimiento del otro; distinguimos con suficiente claridad una percepción de un recuerdo. De acuerdo con ello, no tenemos ninguna dificultad para diferenciar los grandes núcleos de la vida subjetiva; pero, de modo evidente, no conocemos de manera total ni de lejos todas las motivaciones que están funcionando en nuestra vida; si las conociéramos, sobraría el psicoanálisis. Husserl tiene clara la idea de qué es ese autoconocimiento. Esta autoconciencia no es un barniz exterior, sino que es lo propio de la experiencia consciente humana, el saber de ella porque es algo que me pertenece. Si no me perteneciera, no tendría conciencia de que es una experiencia mía. El mejor ejemplo para esto es el propio dolor, en el que no podemos distinguir entre el dolor y la conciencia del dolor, es decir, el dolor mismo es ser notado, no tengo primero el dolor y después noto el dolor. Si no noto el dolor, no hay dolor, y tener conciencia del dolor es exactamente lo mismo que el dolor. Esta autoconciencia no es fruto de la reflexión, sino más bien al contrario, es condición de la misma.

Si, siguiendo a Husserl, hablamos de percepción interna, no es para asumir la dualidad de la percepción, sino para subrayar otra cosa, la in-

10. En *Ideas*, la palabra «reflexión» es una de las más usadas, ya que aparece del orden de ciento cincuenta veces. En el § 45 se habla específicamente de que las vivencias son objeto de la reflexión: «cuando ellas mismas son *objetos* de una conciencia reflexionante» (Hua III/1, 95; 176). La palabra «objeto» creo que indica aquí una mera función epistemológica; de todos modos da pie a la objeción expuesta. Toda la página resulta un tanto equívoca.

mediatez, la originalidad de lo que se nos da en la «percepción interna», porque la percepción pone las cosas de modo inmediato en sí mismas. Cuando Husserl habla de percepción interna, lo que quiere decir es que tengo de modo inmediato la vivencia de lo que se da directamente. Así, la percepción interna en que se da un acto percibido, por ejemplo, cuando digo que estoy oyendo una determinada cosa, la percepción interna de que estoy oyendo es que tengo un conocimiento inmediato de que estoy oyendo, y no confundo oír con ver, oír con recordar o con desear. Eso es lo que quiere decir Husserl cuando habla de percepción interna. No para señalar la dualidad que toda percepción encierra, sino porque, en la percepción, el objeto en ella conocido es percibido de modo inmediato. Si digo: «Tengo percepción interna del dolor», quiero decir que el dolor lo tengo directamente en carne y hueso, en sí mismo, y que no es una ficción, ni una representación del dolor; no hay tal representación del dolor, porque este duele, y punto; y por eso puedo decir que tengo percepción interna del dolor, no por la dualidad, sino porque se presenta originariamente.

Pues bien, para que haya reflexión tiene que haber un motivo. Uno no se pone a reflexionar sin más, tiene que haber algo que me haya afectado para que me ponga a reflexionar. Tiene que haber una afección, algo que ha trastornado mi vida, la experiencia de mí mismo que me obliga a volver a ella. En mi libro *La estructura del método fenomenológico* analizo varios niveles de la reflexión y comento, por ejemplo, en el caso de una persona que está enamorada, los diversos niveles de reflexión que pueden darse. En primer lugar, tenemos el enamoramiento en que vive esa persona. Es el primer nivel de vivencia, la vivencia directa del enamoramiento, el vivirse enamorado, que como tal implica un saberse como enamorado o en una situación que equivale a lo que llamamos enamoramiento, porque puede que al inicio aún no le haya puesto esa palabra a esa situación. Ahí no hay ninguna reflexión, se vive en el enamoramiento. Sí, uno sabe con toda evidencia que la persona de quien está enamorado o enamorada le atrae de modo especial: eso es lo que por lo general llamamos estar enamorado[11]. Ahora bien, para que se pase a una siguiente fase del enamoramiento en la que surja la reflexión, el enamoramiento debe haber perdido alguna fuerza o haber trastornado la vida u otras

11. Una pregunta muy interesante sería cuáles son los requisitos para la denominación de la experiencia, porque el enamoramiento (u otras experiencias) pueden ser sabidas, pero aún no reconocidas con un nombre. La pregunta, entonces, sería si no se requiere justo algún tipo de reflexión para la denominación de esa vivencia. En el caso del enamoramiento, uno puede estar un tiempo sintiendo por una persona la atracción que llamamos enamoramiento sin tomarla como tal. Otro caso: uno puede odiar a una persona, pero pensar que solo es una enemistad. La imposición de un nombre puede exigir la reflexión, pero en todo caso esto confirma la tesis de que la reflexión se basa en un previo saber de la vida y sus articulaciones.

experiencias como, por ejemplo, haber alterado de manera significativa la vida profesional, la vida familiar o la relación con las amistades o, al margen de todo ello, que haya sido advertido por otras personas. En esas situaciones, hay un momento en el que todas las personas enamoradas empiezan a plantearse la pregunta sobre el contexto de esa situación: por ejemplo, se preguntan por las razones de ese enamoramiento, su historia o la previsión de lo que puede pasar. Cuando surge ese pensamiento, la persona enamorada pasa por un momento en el que, en la forma de vivir en el enamoramiento, ha sucedido algo que la lleva a pensar en él, es decir, algo le ha ocurrido para llegar a pensar en el porqué del enamoramiento; por ejemplo, se ha producido un desencuentro, o un trastorno profesional o de otro tipo, circunstancias que pueden llevar a esas personas a reflexionar sobre la experiencia que ha irrumpido en su vidas.

Para que se dé la reflexión tiene que haber una afección o motivo que nos haga volver sobre esa experiencia, para ver si lo vivido en ella es lo que pensamos, o si es algo injustificado, o si sirve para planificar una vida futura. Por supuesto, la reflexión sobre la situación de enamorado no es consciente, de modo reflejo, de la propia reflexión, sino solo en el modo de la autoconciencia directa. Yo ya sé que, al reflexionar, no estoy ejercitando actos de amor para con el otro, sino que estoy en una actitud distinta. Pero también se puede reflexionar sobre la propia reflexión, porque pudiera llegar un momento en el que me pregunte por qué me he puesto a reflexionar sobre el enamoramiento. Se trataría de un segundo grado de reflexión, en el que analizaría qué es lo que me ha motivado a que en tal momento *me pare*[12] a reflexionar sobre el enamoramiento. Entonces puedo descubrir la afección que ha intervenido, por ejemplo, en qué medida el desencuentro que he mencionado —con la persona de la que se está enamorado, con los familiares, con los amigos o con los jefes o colegas de profesión— me ha provocado la reflexión y, por tanto, podría empezar a analizar las consecuencias que ese desencuentro ha podido provocar. Todas estas son fases distintas que se dan en la vida ordinaria, sin que sea necesario ser un experto para poderlas distinguir. En *La estructura del método fenomenológico* dedico varias páginas a ver todas las posibilidades que se ofrecen en el caso de la reflexión, pero siempre partiendo de que la primera etapa es una autoconciencia, en la que disponemos de un *conocimiento o saber directo de la experiencia*. La experiencia del enamoramiento es sabida; uno que está enamorado sabe que lo está, o al menos que está en una situación en la que antes no estaba; no le hace falta reflexionar sobre ello, sabe que está enamorado, porque lo conoce directamente, del mismo modo como conocemos que estamos percibiendo.

12. Este es el significado del verbo del que viene la palabra epojé, ἐπέχομαι, pararse, literalmente, contenerse en el movimiento natural hacia algo.

Es muy importante no concebir ese saber como algo teórico porque el componente consciente *propio* del enamoramiento sin el cual no hay enamoramiento es el afecto que en nosotros despierta la otra persona. No hay que malinterpretar el hablar de «componente consciente» como si pudiéramos distinguir lo consciente y el enamoramiento. Ocurre como con el dolor: no tenemos el dolor y luego el elemento que lo hace consciente, sino que el dolor para ser tiene que ser consciente. También el enamoramiento para ser tiene que ser consciente. Eso significa que así como dolor es lo mismo que dolor consciente, de manera que esa conciencia es doliente, en el enamoramiento, la conciencia es una conciencia enamorada, por tanto, una conciencia implicada en todas las facetas que constituyen el enamoramiento.

Pues bien, para que se dé la reflexión, para que una vivencia pueda ser tematizada, ha tenido que ser retenida. Por eso la reflexión supone el tiempo de la conciencia, lo que llama Husserl «el tiempo fenomenológico» (Hua III/1, 181; 270). De ahí que se haya de analizar el tiempo de la conciencia para ver cómo se da la reflexión. Porque el modo como se da esta autoconciencia, o cómo es posible esa autodonación, supone ese tiempo fenomenológico de la conciencia, tema que Husserl dice de modo explícito no poder tratar en *Ideas* I (Hua III/1, 182; 271 s.) En esa obra, Husserl se sitúa en el nivel de los actos, por tanto, en el nivel de las unidades de vivencias ya hechas, que tienen su consistencia y especificidad y toda su fuerza de autodonación justo en la conciencia interna del tiempo, que aquí, en *Ideas* I no podía analizar.

El problema fue que, en efecto, hasta 1928 no se publicaron los análisis husserlianos sobre la conciencia del tiempo, por tanto, difícilmente se podía tener conocimiento de lo que representaba esa conciencia interna del tiempo. Por otro lado, ese texto publicado en 1928 arranca de desarrollos de 1905, que fueron muy ampliados, primero, en los años sucesivos inmediatos, que se recogen en la publicación de 1928; y luego en las investigaciones de Bernau de 1917 y 1918, que permanecieron desconocidas. De todos modos, en el texto de 1905 hay suficientes argumentos para superar las objeciones de la reflexión. Pero en todo caso, al ser desconocidos hasta 1928 e, incluso, ni siquiera entonces fueron publicados muchos de los desarrollos referidos a la reflexión, no era fácil tener respuestas claras a estas objeciones. Por tanto, ese tema quedaba en el aire a partir de *Ideas*, y por eso resultó tan fácil la crítica tomando como explicación de la autoconciencia el modelo de la reflexión que introduce la dualidad sujeto-objeto.

Cualquier acto de conciencia, por ejemplo, una percepción, en la que se nos da un objeto externo, él mismo es autoconsciente, porque es una parte de la conciencia interna del tiempo, ocupa un momento de nuestro tiempo. No hay un acto distinto por el cual sabemos que es-

tamos percibiendo, no es otro acto distinto, sino que el acto conlleva la continua dimensión de automanifestación. Por eso dice Zahavi: «la autoconciencia de la experiencia es un hecho interno e irrelacional, no reflexivo de la misma experiencia». Y concluye: «la conciencia interna temporal es sencillamente el nombre de la autoconciencia reflexiva de nuestra experiencia» (2003a, 168).

Por ello se puede hablar de tres niveles. Si los consideramos en el modo ordinario de la vida, esos niveles son: primero, el estar dirigido a los objetos mediante un tipo de acto del que conozco que es en uno de los diferentes modos en que nos dirigimos a objetos, por ejemplo, ver, en general percibir, recordar, desear, etc. pero sin tomar nota explícita de ellos, porque estamos inmersos en el objeto; segundo, ese acto de donación de un objeto, está en un tiempo u ocupa un trascurso temporal de mi vida consciente; tercero, en ese tiempo que trascurre se destacan los actos anteriores con sus objetos en el modo de una conciencia prerreflexiva que acompaña siempre a la vida humana. Si miramos desde la estructura de capas, desde abajo hacia arriba, tendríamos: primero, la conciencia interna temporal que es la autoconciencia prerreflexiva, que se nos da de modo prerreflexivo; segundo, en ella también se nos dan los actos conscientes, por ejemplo, un pensamiento, una percepción, un deseo, que se destacan del flujo de conciencia por la autoconciencia reflexiva; y tercero, los objetos dados en esos actos, sin que separemos la conciencia interna del tiempo o temporal de los actos que se dan en ella, por los cuales o en los cuales ella aparece.

Para entender esto, podemos acudir a la diferencia que establece Husserl entre dos tipos de intencionalidad, la intencionalidad transversal y la longitudinal de la conciencia interna del tiempo que abarca a esa autoconciencia. La autoconciencia tiene una estructura temporal, lo que quiere decir que está constituida por la extática temporal de las fases presente-retención-protención. Pero toda retención tiene una intencionalidad trasversal y otra longitudinal. Dado un objeto (O) y su impresión (I_o), en el tiempo (t), la retención (R) es retención del objeto dado a través de la impresión primaria de ese objeto, de manera que tendríamos $RI_o(t)$. Tenemos, por tanto, la fórmula: $RI_o(t) \leftarrow I_o(t)$.

El tiempo de la conciencia es la unidad viva del presente con su retención y protención, por tanto, la unidad de las tres fases con sus contenidos. La intencionalidad que va al objeto, por la impresión, es la *intencionalidad transversal*, que lleva a los objetos que duran. Husserl la llama *Querintentionalität*, y es la intencionalidad en sentido ordinario que nos lleva a los objetos. La segunda es la *intencionalidad longitudinal*, por acompañar siempre a la anterior, y nos dirige, no hacia los objetos, sino hacia nuestra vida dándole profundidad, dándome a mí mismo, y eso es la vida humana, que así se nos da en esa estructura, que es la misma

autoconciencia, porque el presente está siempre subtendido por esa estructura retencional. Husserl llama a esta intencionalidad *Längsintentionalität*[13]. No es una intencionalidad con desdoblamiento, sino automanifestación de la conciencia misma. Como dice Zahavi, en la larga nota 67 de su libro (2003a, 177 s.), la conciencia interna del tiempo no es el resultado de fenómenos que duren, sino «un campo de experiencia, una dimensión de manifestación que contiene juntas las tres dimensiones temporales»; el presente tiene o retiene lo pasado, y protiene el futuro o este le adviene. Por tanto, la autopresencia no se genera por la retención, sino que es en ella misma autopresencia, porque es una especie de «pulso vital» con una densidad temporal y articulación, que se extiende.

De ahí que Husserl pueda decir que la autoconciencia no se genera por la retención. Si así fuera, el primer momento no sería consciente y ¿cómo retener algo inconsciente?[14]. Eso significa que toda impresión, la primera impresión de un objeto sería ya autoafección, pura pasividad de apertura a nosotros mismos, pero también a lo otro[15]. Por eso la intencionalidad vertical es la autoconciencia fluyente porque es parte de una autoconciencia presente inicial y originaria.

Husserl utiliza como ejemplo la impresión de un sonido. Yo siempre he tenido reticencias a hablar de impresión de un sonido o impresión visual porque creo que en los sentidos de distancia (vista y oído) no se dan tales impresiones; estas se dan solo en los sentidos de cercanía, sobre todo en el tacto que, ahí sí, hay sensación real en mi cuerpo, y esta puede durar y tiene que ser retenida. Con esto habría que vincular la temporalidad con la retención y perduración de las sensaciones de movimiento y quietud del cuerpo vivido. De todos modos, Husserl tiene plena conciencia de que la reflexión, que sí estaría sometida al esquema de la intencionalidad, tiene en su base una conciencia prerreflexiva que es la que la alimenta y, por tanto, la que le da los objetos-sujetos en su propia persona. Desde esa perspectiva, esta conciencia es prerreflexiva. Por eso cuando decimos por reflexión que estamos pensando, ese pensar no es algo desvitalizado, porque sería objeto y caería en el esquema dual de la intencionalidad, sino que lleva en su seno la efectuación

13. La cuestión de estas dos intencionalidades es muy compleja. Husserl habla de ellas en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, § 39, Husserl, 2002, 100 ss. De Zahavi ver 2003a, 170; Gallagher/Zahavi, 2013, 130. Ver también, Ferrer, 1997, ss.; Conde Soto, 2012, 107; y Mensch, 2001, 76 ss., donde la inclusión del futuro en la intencionalidad trasversal introduce algunas modificaciones muy interesantes.

14. Ver el *Beilage* IX, de Hua X, 118.

15. Ver Zahavi (1998a, 31), donde se muestra como la impresión que nos afecta no solo es autoafección, sino también apertura, a diferencia de las propuesta de Michel Henry, para quien solo sería autoafección. Husserl expone esto mismo en *Ideas* II, donde alude a la necesaria conexión de las ubiestesias táctiles con el sistema de cambios exteriores.

de una experiencia viva y directa, que le da el contenido, ya que por la autopresencia efectiva sabemos qué es pensar. Del mismo modo que si digo que me duelen las muelas y pienso en qué muela me duele, para nuestra desgracia, la reflexión, como no es un analgésico, no neutraliza el dolor, este es el objeto vivo de la reflexión, y si lo tengo en el momento en que reflexiono, me seguirá doliendo; el dolor real ejecutivo es el tema de esa reflexión, tanto que puedo analizar su intensidad, su agudeza, su profundidad, etc., es decir, la reflexión no lo desvitaliza ni hace que pierda ejecutividad porque de entrada tengo la experiencia viva del dolor, como la tengo de cualquier impresión que aparezca en mi conciencia, ocupando, por así decirlo, el campo de la conciencia.

Con todo esto quiero decir que era muy difícil conocer la teoría husserliana de la reflexión al margen de la teoría del tiempo basándose solo en los textos publicados. Pero en los manuscritos y en los análisis posteriores del tiempo, Husserl ofrece una respuesta muy contundente a la afirmación de que no conocemos la conciencia por la reflexión, sino que la reflexión es posible porque con anterioridad tenemos un conocimiento directo de nuestro estado consciente o, sencillamente, de nuestra conciencia. Esa misma era la tesis de Husserl, solo que, cuando estamos viviendo en los objetos, esta conciencia es lo que Sartre llamaba una conciencia tácita, no explícita, porque esta solo se da cuando hay una interrupción en la mirada atenta a los objetos. Cualquier afección que ocurra en la experiencia me lleva a hacer explícita esa conciencia tácita, esa experiencia directa; y si luego hay una afección más fuerte, viene la reflexión.

§ 14. PERCEPCIÓN «ANIMAL» Y PERCEPCIÓN CULTURAL

Voy a entrar en el segundo problema, el problema de la percepción no cultural. Es otro tema en el que también se cebará la crítica con relativa frecuencia y, muy probablemente, uno de los que más daño ha hecho a Husserl debido a que con sus análisis de la percepción recogidos en *Ideas* I daba siempre la impresión de estar hablando de realidades fingidas. Heidegger fue el primero que acusó a Husserl de cometer una falacia metodológica porque analizaba una percepción que no existía más que para el investigador o en virtud del método aplicado[16]. Por tanto, si de acuerdo a Heidegger la percepción que analiza Husserl solo existe por el método, quiere decir que no pertenece a la vida ordinaria y, por tanto, que es una construcción del filósofo o, en este caso, del fenomenólogo. En *Ideas* I Husserl hablaría de una percepción sin predicados humanos,

16. Ramón Rodríguez lo explica muy bien (Rodríguez, 1997, 80).

una percepción aislada del lenguaje, que, justo por eso, no existe, ya que la percepción humana siempre se produce en un contexto lingüístico o cultural. Mas por la epojé hemos prescindido de esos predicados. Ahora bien, una percepción aislada del lenguaje solo existe para el naturalista, que en el objeto ve una pura masa extensa sin predicados. En ese sentido, las cosas analizadas por Husserl serían puras cosas cartesianas, puras *rei extensae*. El objeto de la percepción de Husserl en *Ideas* I era solo una cosa extensa, y de hecho, cuando Husserl describe el mundo que vamos a dejar por la epojé, habla de un mundo lleno de cosas, de valores, de instrumentos, de enseres, en definitiva, un mundo humano, porque las cosas que hay en el mundo son todas, como dice Heidegger, cosas a la mano, es decir, cosas con sentido cultural.

En la primera descripción que Husserl hace del mundo, al empezar la sección segunda, al final del § 27, se toma nota, efectivamente, de que nuestro mundo no es «un mero MUNDO DE COSAS», sino «un mundo DE VALORES, DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO». Las cosas no son meras cosas, sino que tienen «caracteres de valor», son «*objetos* de uso», las encuentro como cosas «bellas y feas, como agradables y desagradables, como encantadoras y chocantes, etc.» (Hua III/1, 58; 137); en definitiva, se trata de un mundo lleno de cosas culturales, porque todos esos predicados son predicados que proceden del mundo humano cultural. No se debe olvidar que estos objetos que llenan el mundo son los que Heidegger llamará después, como hemos dicho, «seres a la mano». Pues bien, a pesar de esa descripción del mundo humano, en el que la percepción es lingüística y cultural, dado que mediante la epojé prescindo de ese mundo, lo que en adelante va a analizar Husserl será siempre una percepción a la que, por la epojé, se la ha despojado de predicados culturales. Y este es el sentido de la crítica heideggeriana. A esa percepción que ha perdido los predicados culturales la llamo percepción «animal», entre comillas porque el análisis de Husserl va a mostrar precisamente que sobre ella recae el elemento fundamental de la racionalidad, por lo que no es una percepción animal en sentido estricto. Sin embargo, al ser una percepción que no se da en los humanos en esos términos porque lo percibido siempre aparece envuelto en significados culturales, a Heidegger le resulta muy fácil destacar la parcialidad de los análisis de la percepción de Husserl, que, en los libros publicados, siempre son parecidos: percibo una casa, pero la casa no es analizada aquí porque sea *mi* casa como morada, sino porque es un objeto que está delante de mi cuerpo, que yo puedo ir rodeando con mi cuerpo, etc., que tiene un tamaño determinado en relación con mi cuerpo, que tiene una resistencia determinada, es decir, dotado de predicados referidos a mi cuerpo animal, prescindiendo, por tanto, de los predicados referidos al mundo cultural.

Y aquí, de nuevo, el hecho de no haber tenido desde el principio disponible *Ideas* II, jugó una mala pasada a los intérpretes, porque en la tercera sección de esta obra, que es la continuación de *Ideas* I, desarrolla el análisis de los objetos culturales. Ahí la casa se analiza, no percibida de modo primario como una cosa, con una resistencia, como una *res extensa* —como también la percibo—, sino como un objeto cultural que pertenece a la vida humana como un objeto instrumental, integrado en el mundo de la cultura, con todas las connotaciones que tiene la casa como objeto de valor, económico, social, ideológico y simbólico. La percepción humana siempre se da en el mundo de la cultura. El ejemplo de la casa pone de manifiesto la diferencia existente entre una percepción solo «animal» y una percepción cultural humana.

A partir del § 48 de *Ideas* II (Hua IV, 172; 217) Husserl tiene en el punto de mira tanto el mundo cultural en cuanto el único mundo en el que vivimos realmente como las condiciones para comprender ese mundo. Lo había dicho ya al comienzo de la obra: «En la vida corriente no tenemos nada que ver con *objetos* de la naturaleza. Lo que llamamos *cosas*, son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todas ellas son *objetos* de valor de diferente índole, *objetos* de uso, *objetos* prácticos» (Hua IV, 27; 56). Pero, como ya sabemos, ese segundo libro no se publicó en vida de él, y así el Husserl «convencional» pasó como el Husserl para el que el mundo era el de un naturalista, un mundo en el que no hay predicados humanos (ver Hua IV, 25; 54). Por eso a Heidegger le resultó fácil fundamentar su afirmación de que Husserl comete una falacia metodológica o una «ilusión fenomenológica» (Rodríguez, 1997, 80). Sin embargo, sobre la base de los análisis de *Ideas* II, la crítica heideggeriana pierde validez. Heidegger, sin embargo, había leído ya *Ideas* II, porque la cita de modo explícito en *Ser y tiempo*. Pero no tuvo la consideración de decir que en *Ideas* II Husserl analiza los objetos «espiritualizados» y, por tanto, la cultura, más aún, que la actitud personalista, que es la forma en que estamos primariamente en el mundo, es aquella en la que se nos dan las cosas como cosas de valor, instrumentos, en definitiva, como cosas a la mano, lo que coincide con lo que diría el propio Heidegger, que las cosas son para nosotros ante todo cosas a la mano. De acuerdo con *Ideas* II, la forma originaria de la actitud natural es la actitud personalista, que asume el modo de ser cultural de las cosas; de aquí que la percepción sea siempre una percepción cultural.

Debo insistir —ya lo he mencionado de pasada— que en *Ideas* II Husserl empieza distinguiendo dos actitudes, la *actitud personalista* y la *actitud naturalista*; ambas son modos en que se puede vivir la actitud natural descrita en *Ideas* I.

La actitud personalista es la actitud primera ordinaria que tenemos en la vida. Todos vivimos en lo que Husserl llama actitud personalista,

es decir, en una actitud en la cual las cosas con las que nos las tenemos que haber son cosas para el uso de las personas, porque somos personas viviendo en un mundo, en lo que Ortega llama —probablemente inspirándose en Heidegger— «campos pragmáticos», en los que las cosas son instrumentos, lo que encaja a la perfección con lo que Heidegger había calificado en *Ser y tiempo* como las «totalidades de remisiones (*Verweisungsganzheiten*)». Esto figura, en efecto, en *Ideas* II.

Frente a la actitud personalista, que es la originaria y normal de la vida, está la actitud naturalista, que es la del científico o, mejor, la actitud que constituirá al hombre de ciencia en científico, y que consiste en eliminar de la vida ordinaria los predicados humanos. En efecto, un científico no ve una cosa como un instrumento, sino como una masa sin predicados humanos. Al anular en ella estos predicados, la convertimos en pura cosa, a la que se pueden aplicar las determinaciones cuantitativas propias de la ciencia. En la ciencia, por ejemplo, la mesa no aparece como mesa, sino como una masa determinada. El físico tiene mesas, pero las tiene como ser humano profesional[17], que ejerce su trabajo en una mesa. En la física no hay mesas, sino solo masas, lo mismo que en la química, para la que no existen los productos que nosotros usamos como productos para la salud, para la limpieza, para el abono de los campos, etc., sino solo puros elementos químicos con sus reacciones químicas. La actitud naturalista es una actitud necesaria para que el científico se constituya como científico, pero es posterior a la personalista, en la que el científico sigue viviendo como ser humano y como científico profesional que tiene que ejercer su profesión.

Teniendo esto en cuenta, puede ocurrir que en el análisis de la percepción, Husserl —insisto, en los libros publicados en vida— prescinda de los elementos propios de la cultura y, por tanto, de los elementos propios de la actitud personalista, situándose, en consecuencia, en una actitud naturalista. Esto es lo que le reprocha Heidegger con toda razón. Pero esa imputación solo proviene del hecho de no haber sido aún publi-

17. Esta duplicidad que constituye al científico la formula de modo muy preciso Ortega y Gasset cuando dice: «La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial y no será necesario recalcar que por ello solo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es solo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no separa el hombre. Si el físico detiene su mano con que dibuja los hechos allá donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente al ver un trozo del arco roto nuestra mirada completa el área curva manca» (Ortega, OC II, 705 [orig. 1925]). Sobre la importancia e implicaciones de esa situación ver mi escrito «Ciencias humanas y ciencias naturales, una relación ambigua desde la fenomenología»: *Recerca* (2 de diciembre de 2012), pp. 13-22.

cado el tomo segundo de *Ideas*, y por supuesto otros textos incluso anteriores. En todo caso, el hecho de que los análisis de *Ideas* II no estuvieran publicados, impidió corregir esta aparente unilateralidad de Husserl al analizar las percepciones sin predicados culturales, sino solo, aparentemente, con predicados puramente animales —por eso he hablado de percepción «animal» y de percepción humana—. La percepción que Husserl analiza en las obras publicadas está despojada de los predicados que provienen de la vida humana, que siempre es sociocultural, quedándose con predicados o características que provienen del hecho de que el humano es un ser vivo, por tanto, un animal. Es la percepción que podría tener un gato, un perro o un humano. Es como si un gato, o una persona —en este sentido es exactamente igual— se pusieran ante una casa. Husserl analiza la casa en términos de la relación del cuerpo animal con la casa, lo que constituye una percepción animal[18]. Sin embargo, para nosotros, la casa no solo es eso, sino que es un instrumento en el marco de la cultura. Si se hubieran conocido los análisis de *Ideas* II, o Husserl hubiera analizado en alguna obra publicada la percepción cultural, habría bastado para corregir esa aparente carencia y Husserl se hubiera convertido entonces en la base de la filosofía de la cultura.

Aún hay un segundo punto en relación con este mismo tema y que es consecuencia de la arquitectónica presentada en *Ideas*. El punto problemático es la posición arquitectónica del análisis de la cultura. Ya he dicho que en *Ideas* II se analiza el mundo espiritual, el mundo de la cultura, pero se hace como análisis de objetos constituidos en el campo de la conciencia trascendental. *Ideas* II es un libro que analiza los objetos o grandes campos regionales que aparecen en la conciencia trascendental, el mundo, el cuerpo y la cultura. Por tanto, la cultura designa el conjunto de objetos espiritualizados, que como tales son objetos de la subjetividad trascendental; de ese modo podríamos decir que la cultura es algo *constituido en la conciencia trascendental*, lo mismo que el cuerpo o el mundo, sin que la cultura sea considerada como parte de la conciencia constitu-

18. Como muy bien me señaló Marcela Venebra, la percepción animal no es una percepción naturalista, es decir, una percepción que nos dé meras cosas en un espacio físico, sino una percepción que percibe las cosas en un contexto vital, por tanto, cargadas de valores vitales y, por supuesto, de propiedades vitales, tales como el color, que en el mundo físico no existen. Más aún, como veremos, la racionalidad se enraíza en la percepción «animal», que justo por eso no es puramente animal, y por eso la he puesto entre comillas. Por otro lado, no hay que olvidar que el mundo analizado en *Ideas* II no es el mundo de los físicos, sino el mundo correlato de una subjetividad animal, por tanto, se trata de un mundo animal. Por lo que la percepción animal ha de entenderse en este sentido. Pero la percepción analizada por Husserl va a ser la percepción humana a la que se han extirpado los predicados culturales. Y su ventaja será que sobre esa parte de la percepción vinculada al cuerpo se vincula el ejercicio de la razón, siendo este un punto decisivo de la fenomenología, como veremos más adelante.

yente. Ahora bien, si analizamos a fondo la cultura, veremos que no es solo parte constituida, sino también parte constituyente, porque la percepción se opera mediante una matriz cultural y lingüística. El primer planteamiento, es decir, que la cultura es objeto de la subjetividad trascendental, implica que la conciencia trascendental ella misma no es cultural, porque precede a la cultura, la cultura es su objeto, un objeto dado en el campo de la subjetividad trascendental. La estructura de *Ideas* llevaba explícita esta arquitectónica. Ahora bien, sabiendo que en la percepción interviene la cultura, ¿se puede mantener hasta el final esa postura, a saber, que la cultura es un objeto constituido en el campo de conciencia?

Pues bien, tanto en la sección tercera como en la cuarta de *Ideas* I, la percepción desempeña un papel fundamental, aunque sea en su modalidad de una percepción sin predicados culturales, por tanto, «animal», no cultural; la cultura va a aparecer solo en el segundo libro, en el ámbito de lo constituido, como un complemento de la percepción. La cultura, que consta de objetos espiritualizados —por incorporar en ellos el sentido—, no aparece integrada de modo directo en la percepción. Es como si por la percepción tuviéramos, por un lado, objetos como objetos reales y, por otro, objetos espiritualizados, los objetos culturales. Esta separación que establece Husserl de la percepción —una percepción no cultural en el primer tomo de *Ideas*, y otra, cultural, en el segundo— hace que la percepción, que, tal como aparece en *Ideas* I es nuestra forma de acceder al mundo, no suponga un acceso directo al mundo cultural. Eso quiere decir que la subjetividad está ella misma, en cuanto subjetividad, un tanto al margen de la cultura, puesto que la cultura es solo algo dado en el ámbito subjetivo como algo constituido. Y puesto que no se conocía *Ideas* II, la subjetividad trascendental analizada en *Ideas* I, e incluso en *Meditaciones cartesianas*, era una subjetividad acultural. Por el lugar arquitectónico de *Ideas* II, podríamos decir que la cultura será algo *de* la subjetividad, pero en sentido de un genitivo objetivo y no de un genitivo subjetivo. La subjetividad trascendental tiene cultura, es sujeto de la cultura, pero no es cultural.

Para comprender lo que quiero decir, hay que recordar la diferencia entre genitivo objetivo y subjetivo. En la frase «la cultura de la subjetividad» caben dos interpretaciones del genitivo; o bien la cultura es objeto de la subjetividad trascendental, con lo que estamos hablando de un genitivo subjetivo; o bien la subjetividad es objeto de la cultura, por ser esta cultivo de aquella, con lo que estaríamos hablando de la cultura como sujeto para la subjetividad trascendental y, por tanto, se trataría de un genitivo objetivo. Si yo hago la cultura, como parece según el análisis de Husserl arquitectónicamente visto, la cultura no me hace a mí; por eso, desde la perspectiva arquitectónica, la cultura es un genitivo objetivo y no un genitivo subjetivo.

Permítaseme aclarar este punto, que se suele prestar a confusión, siendo muy importante porque el mismo problema afecta al lugar que ocupa el cuerpo. Cuando se habla de genitivo objetivo y subjetivo, se suelen suscitar dudas de interpretación. En este caso es aún más patente porque ambos términos, subjetividad y cultura, pueden ocupar el lugar del genitivo, ya que puedo hablar tanto de «la subjetividad de la cultura», y aplicar ahí los dos tipos de genitivo, como de «la cultura de la subjetividad». El tema afecta muy directamente a lo que pretendo defender en este texto. Al figurar la cultura como un tema de estudio en *Ideas* II, parece claro que la cultura es objeto de la subjetividad, y entonces diremos la *cultura de la subjetividad*, o del campo trascendental, en que este o la subjetividad es el sujeto de la cultura, porque el sujeto crea la cultura; también podríamos decir que crea «cultura» o lleva a cabo un cultivo del mundo. Tenemos, por tanto, un genitivo subjetivo. Pero también podría decir: la *subjetividad de la cultura*, indicando que la cultura es algo dado en la subjetividad para la que es objeto, por tanto, en este caso, el genitivo sería objetivo. Ambos sentidos representan la intención arquitectónica de la cultura en *Ideas* II. Pero el desarrollo de la fenomenología de Husserl no se queda ahí porque la cultura está constituida fundamentalmente por hábitos culturales, formas habituales de conocer, preferir y hacer; mas en cuanto hábitos pertenecen, como veremos inmediatamente, al yo, que siempre actúa en esa pasividad *secundaria*[19] que constituye la cultura. Mas en ese caso, la cultura afecta, configura, constituye la subjetividad y, por tanto, esta es no tanto el sujeto de la cultura como su objeto, porque ella es la cultivada por la cultura. Así, en la *cultura de la subjetividad*, que equivaldría al cultivo de la subjetividad, esta es el objeto cultivado, por lo que estamos ante un genitivo objetivo respecto a la subjetividad. Y en el caso correlativo, la *subjetividad de la cultura*, este genitivo es subjetivo porque es la cultura la que hace de sujeto de la subjetividad, puesto que la moldea.

Creo que con esta consideración queda claro el tema aunque, por otro lado, anuncia el problema arquitectónico que también es propio del lugar que ocupa el cuerpo. Por lo general, se explica la diferencia entre el genitivo objetivo y subjetivo porque el sustantivo que rige el genitivo representaría una acción verbal, de manera que según el lugar que el genitivo ocupe bien como sujeto, bien como objeto de la acción verbal, será uno u otro. Pero no siempre es tan claro que el sustantivo repre-

19. Se llama «pasividad secundaria» (Husserl, EU, 300, 336), frente a la «originaria» [*ursprüngliche*] (Hua XI, 300), a la que es resultado de los actos del yo, que en adelante permanecerán como una adquisición de la subjetividad que a partir de ese momento se comportará como si fueran elementos pasivos de ella y, por tanto, algo con lo que el yo cuenta de modo pasivo. La pasividad originaria se refiere a los datos originales que se me dan de modo directo, sean impresiones o afectos (EU, 73).

sente una acción verbal. Por ejemplo, en la «subjetividad de la cultura» no es patente ese rasgo, que lo es en la «cultura de la subjetividad», porque aquí «cultura» podría equivaler a «cultivo» de la subjetividad, y en este caso es evidente el tipo de genitivo, porque, dependiendo de que el cultivo afecte a un tercero —por ejemplo, el mundo— o a la propia subjetividad, será genitivo subjetivo (primer caso) u objetivo (segundo caso).

Tras esta aclaración, podemos entender que este punto tiene interés también porque, como hemos visto, lo mismo ocurre en relación con el cuerpo, con el que desde una perspectiva arquitectónica tenemos el mismo problema. Efectivamente, con el cuerpo sucede lo mismo que con la cultura, ya que el cuerpo es analizado como un objeto que aparece en el campo de los objetos de la subjetividad trascendental, de manera que la subjetividad trascendental tiene un saber del cuerpo, entendiendo el «del» como un genitivo objetivo. Pero el saber del cuerpo es mucho más que un saber que tiene la subjetividad trascendental, porque pronto el saber del cuerpo es el *saber que el cuerpo tiene del mundo*, como el primer acceso que tenemos al mundo y como la primera capa de la conciencia, como conciencia perceptiva. En ese momento, el cuerpo no es objeto de la conciencia trascendental, sino *parte de ella*, porque la conciencia trascendental como punto de acceso al mundo es una *conciencia corporal*.

Antes de seguir con los problemas que planteaba *Ideas* quiero aclarar también que Husserl está trabajando con una visión tripartita de la realidad. No me refiero a aquella tripartición, que ya hemos mencionado, entre psíquico, objeto intencional y objeto real, sino a otra más amplia, a saber, que la totalidad del mundo está constituida por tres niveles: la *realidad natural*, la *realidad anímica* y la *realidad espiritual*. Con otras palabras, *cuerpo* —y hay que tener en cuenta que el cuerpo es parte de la realidad natural—, *alma* y *espíritu*. Son las tres palabras que orientan a Husserl y que además tienen denominaciones muy precisas en alemán: *Körper* (cuerpo), *Seele* (alma) y *Geist* (espíritu). En Alemania, en los siglos XIX y XX, se distinguía muy bien entre alma y espíritu. Alma es la parte psíquica de la persona, mientras que espíritu es el producto de esa parte psíquica; ese producto que tiene dos elementos constitutivos: lo que se sedimenta en la realidad, y que es la cultura porque cultiva la realidad, lo que, en términos hegelianos, es el espíritu *objetivo*, y la parte productiva o comprensiva de ese espíritu objetivo, que es la parte correspondiente de la subjetividad y que es el espíritu *subjetivo*.

Esta tripartición hegeliana perdura tanto en Husserl como en Scheler. Scheler dirá que lo propio del ser humano no es el alma, la *Seele*, sino el espíritu, el *Geist*. También esa tripartición tiene un reflejo en un importante texto de Ortega, que procede 1925 y se titula «Vitalidad,

alma, espíritu» (OC II, 566 ss.)[20]. Hay que decir, igualmente, que, frente al Husserl «convencional» que se deriva de las obras publicadas, y que analiza la percepción «animal» y no la percepción cultural humana, lo que supone presentar una visión de una subjetividad trascendental ajena a la cultura, Ortega asume desde el principio la percepción cultural y no una percepción a la que se le hayan eliminado las características culturales. Esa fue la gran ventaja de Ortega: que no considera siquiera una percepción animal, por lo que desde el principio analiza la vida humana en concreto; y no podría por menos ver en los análisis de Husserl análisis abstractos alejados de la realidad cultural e histórica concreta. En ese sentido, ya desde el principio, en *Meditaciones del Quijote*, tiene una ventaja sobre el Husserl «convencional» porque la percepción que analiza es siempre una percepción cultural, nunca una acultural. Naturalmente que la publicación de *Ideas* II, o de otras muchas obras, como, por ejemplo, *Psicología fenomenológica* (Hua IX), aclararon ampliamente los análisis husserlianos de la percepción.

La arquitectónica de las *Ideas* de Husserl nos lleva, pues, a un problema importante respecto a la relación de la subjetividad trascendental con la cultura. Al aparecer, la cultura como objeto en el campo de la subjetividad trascendental, esta no parece afectada por aquella, ya que sería su objeto y no parte constitutiva suya. Ocurriría esto si la cultura informara o configurara al sujeto. Pues bien, en *Meditaciones cartesianas* hay un punto fundamental que, como ya hemos indicado anteriormente (ver *supra*, p. 43), Roman Ingarden se lo hizo ver a Husserl, al señalar el cambio que abre precisamente a esa segunda posibilidad, en la que la cultura, si bien es objeto de la subjetividad, también la configura, siendo así parte del sujeto, y siendo, por tanto, genitivo subjetivo. Por eso será importante fijarse en ese tema señalado por el fenomenólogo polaco. Pero con este punto tocamos ya otro problema en la serie de los suscitados por las *Ideas* y que veremos con amplitud en el parágrafo siguiente.

No quiero abandonar este parágrafo sin aludir a un punto decisivo. En efecto, todo lo dicho podría llevar a la creencia de que la percepción «animal» de la que hablo es algo sin relevancia y que por ser animal no es humana. Nada de eso es verdad. En sus análisis, Husserl viene a decir que la percepción tiene dos partes, una variable, que es la procedente de la cultura, y otra estable, lo que he llamado la percepción «animal». Por aquella podemos ajustarnos a la práctica sociocultural, pero por esta nos ajustamos a la realidad. Justo esta percepción es la que nos da

20. «Vitalidad» traduciría, no la palabra *Körper*, sino *Leib*, con lo que Ortega se adelanta a un planteamiento en aquel momento aún no plenamente formulado en la fenomenología.

la realidad, la que pone las cosas como reales, y solo sobre esa base puede funcionar la cultura con alguna garantía de que no opera con ficciones. Puesto que la fenomenología es un intento de salvar la racionalidad quebrada por el psicologismo, esa racionalidad empieza a salvarse operando sobre los elementos perceptivos que nos ponen las cosas en sí mismas, en persona. Y justo en el acceso a la realidad, nuestra percepción se asemeja a la percepción animal, que con mecanismos neuronales incluso menos evolucionados que los humanos tiene una percepción muy desarrollada y ajustada a las necesidades reales. Lo que yo llamo percepción «animal» es el desarrollo de esa percepción animal, solo que en la vida del homínido del que procedemos entra en una dialéctica con la cultura, llegando a un momento en el que se separa del proceso anterior y toma conciencia explícita de las propiedades de los objetos, con lo que se trasciende el nivel que hasta entonces tenía la animalidad. La razón se enraíza, y esto es lo más importante, en la percepción «animal», no en la cultural[21].

§ 15. EL YO Y SU CONTENIDO

Voy a centrarme ahora en el problema del yo, un asunto muy complejo, que planteaba muchas incógnitas al lector de *Ideas* y en el que se produce un galimatías, que todavía perdura. Se trata de un problema que ha impregnado de modo pleno al Husserl «convencional», un punto relativamente difícil, pero muy importante para comprender el complejo metodológico de la reducción y la epojé. Para ello hay que tener muy presentes las aclaraciones que hizo Husserl sobre el yo en los años veinte.

Husserl le hizo llegar a Roman Ingarden una copia de sus *Meditaciones cartesianas*. El fenomenólogo polaco respondió con una serie de anotaciones al texto, que no se conocieron hasta 1950, cuando la obra se publica en el tomo primero de Husserliana, en el que se incluyen como un añadido las anotaciones de Ingarden. Todas tienen interés, pero en este momento nos concierne en especial una de ellas, la que se

21. He citado la ventaja de Ortega, pero no quiero dejar de mencionar un inconveniente que se manifestó a la larga, pues la certeza y la razón se vinculan a esa percepción, cuya característica es el ser creencia en la realidad de las cosas. La cultura, por su parte, se vincula con la creencia en el uso cultural que tienen las cosas, y mientras aquella no varía, este sí lo hace. Las creencias vinculadas al primer tipo de percepción no pueden ser descreídas, mientras que sí pueden fenecer las que pertenecen al segundo rango. Ortega no hizo esta distinción, para lo que le hubiera bastado aplicar la diferencia entre la *razón vital* y la *razón histórica* al tema de las creencias, tanto más cuanto propone ejemplos claros de los dos tipos de creencias sin llegar a tematizarlos como diferentes. Tampoco formula esta patente diferencia su discípulo Marías, pues siempre habla de creencias como vivir *a crédito*, vivir de lo que no es seguro.

hace al § 32 de *Meditaciones cartesianas* (Hua I, 100-101), que se titula «El yo como sustrato de habitualidades». De haber sido conocida antes esta anotación, habríamos visto la importancia que tenía ese cambio, que por lo general pasó desapercibido. Ingarden le advierte a Husserl sobre el cambio, asegurándole su oportunidad:

> Las afirmaciones sobre la existencia y sobre el modo como surgen las propiedades habituales, que conforman una importante novedad —y para mí, personalmente, una novedad que recibo con gran simpatía— en comparación con las *Ideen*, llevan a diversas cuestiones y dificultades. De la aclaración de estas depende la correcta captación de la teoría de las propiedades habituales, lo mismo que la posibilidad de que ella se imponga rápidamente. Me permito, pues, insinuar aquí una dificultad. No sería perjudicial poner el acento de toda la Cuarta Meditación sobre el desarrollo de este punto y la discusión de las dificultades que allí se plasman» (Hua I, 215; trad. de M. Presas, 1986, 248).

El cambio que llama la atención de Ingarden y que aparece en las *Meditaciones cartesianas* es inmenso, aunque, en mi opinión, no es tanto un cambio o «novedad» como una aclaración de la teoría del yo expuesta en *Ideas*, porque creo que la mayor parte de las anotaciones o cambios como el mencionado no son correcciones, sino explicaciones y ampliaciones, pero en todo caso determinantes para la vigencia de la fenomenología.

He insistido desde la primera lección en que Husserl ya en *Investigaciones lógicas* hablaba del yo fenomenológico como el conjunto de las vivencias descubiertas por el fenomenólogo. Ese yo era fenomenológico porque se presentaba al analista psicólogo y fenomenólogo. Cuando se plantea la imposibilidad del psicologismo, en los *Prolegómenos*, el primer volumen de *Investigaciones lógicas*, no puede negar que las verdades lógicas o matemáticas, o los objetos formales, etc., ocurren en un sujeto, del que en definitiva dependen. Cierto que las verdades lógicas tienen autonomía, no pueden ser reducidas a los actos de conciencia, pero ocurren en un sujeto y, por lo tanto, dependen de él; su legalidad puede ser distinta, pero, al depender de ese sujeto, tiene que haber algo en los actos de ese sujeto que sea capaz de descubrir esos objetos formales matemáticos o lógicos. Pero, por otra parte, mis actos mentales son también actos físicos y psíquicos, pues los actos mentales presupuestos en la formulación de un silogismo —con toda la contundencia de la verdad ineluctable y definitiva que puede tener un silogismo, por ejemplo, en *Barbara*— son un acto físico mío, que ocurre en un tiempo determinado, o son al menos un acto psicológico, que, de acuerdo a la ciencia, también debe tener su sustrato físico, porque con cualquier cosa que se dé en mí ocurre algo en mi cerebro, aunque no se dé en la expe-

riencia directa. La psicología tiene que estudiar ese acto como un hecho del mundo. Con ello afirmamos que esos objetos formales ocurren en un sujeto como un hecho del mundo. Consiguientemente, Husserl se ve obligado a plantearse cuál es la naturaleza de este sujeto que está en el mundo y que, sin embargo, alumbra o tiene evidencias de verdades que parecen trascender el mundo, no estar sometidas a una legalidad cambiante, que es la característica de los objetos formales.

Husserl pronto cayó en la cuenta de que el sujeto del que hablaba en *Investigaciones lógicas* no podía ser ese yo mundano, ese yo físico sometido al mundo, la persona concreta sometida a todo tipo de variaciones de humor e influencias, que le pueden hacer deducir de modo erróneo, equivocarse, confundirse, contradecirse, romper la lógica[22]. Por eso parecería que el sujeto que tenía esa vivencia de la verdad no pudiera ser ese sujeto mundano que estudia el psicólogo. Para distinguir el sujeto o el yo mundano sometido a todo tipo de determinaciones biológicas, psicológicas, sociales, históricas o culturales, Husserl vio que tenía que hablar de otro sujeto, del sujeto trascendental, del yo trascendental, y es cuando, reflexionando sobre el sujeto de *Investigaciones lógicas*, propone que el sujeto de esas verdades formales no puede ser el sujeto tradicional, humano mundano, sino un sujeto que va a llamar el sujeto trascendental y que en *Ideas* se consigue mediante la epojé y la reducción. Con ello, y a partir de ahí, pretende destacar y extraer del mundo ordinario una capa que dependa del yo, un yo que sería inatacable por esas contingencias, que no sería mundano, que no estaría determinado por el mundo, que no se podría componer con el mundo, en definitiva, un yo que sería el verdadero sujeto de esas verdades inamovibles propias de los objetos formales.

Husserl acude a Descartes para poder señalar a ese yo que no sucumbe, aunque prescinda del mundo entero o, como dice Husserl, aunque practique una epojé del mundo entero. Hay que tener en cuenta que es en ese mundo donde estoy yo como ser humano. Para Descartes, si yo prescindo de todo el mundo, me quedo conmigo mismo, porque «pienso luego existo». Husserl, que acude a Descartes como modelo, dice: aunque practique epojé de todo el mundo, me quedo con mi propio yo. Ese yo es trascendental, porque es referencia de toda la vida, es una especie de punto de partida del que depende todo lo que se va a constituir para nosotros o, sencillamente, lo que se nos da. Husserl ya vio en las *Ideas* que al practicar la epojé, se quedaba con un yo prácticamente

22. Philip N. Johnson-Laird ha mostrado, como lo hizo en la lección con motivo del doctorado *honoris causa*, en la UNED, en el año 2000, hasta qué punto nuestra capacidad de razonamiento produce falsas inferencias. Ver el discurso en http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,25211364&_dad=por-tal&_schema=PORTAL.

vacío. Es en cierta medida lo que le pasó a Descartes. De ahí que Husserl, una vez practicada la epojé o, como también dice, una vez puesto el mundo entre paréntesis, se vea obligado a preguntar por el *residuo* de la epojé; yo puedo practicar una epojé del mundo, pero ¿qué me queda después? Y ahí es donde Husserl acude a aquella diferencia de la que había hablado, la diferencia derivada del hecho de que entre el mundo real físico y el yo esté lo dado en la experiencia, lo que se da al yo, que no es real porque depende de mí, pongamos por caso el horizonte o las partes que yo veo de las cosas, etc., que varían con nuestra posición. Tenemos, pues, dos nociones de yo, dos nociones de conciencia o de subjetividad. En todo caso, el yo, en el que se concentra en *Ideas* I, aparece en este momento como un polo vacío, que es referencia del mundo. Como ya he dicho, en *Ideas* Husserl afirma que no puede analizar los problemas profundos del tiempo, por lo que no aparece que ese yo sea en realidad un polo de la conciencia temporal al que pertenece toda la historia personal de cada uno de nosotros.

Pero el problema, que Husserl no tardará en ver, está en preguntarse quién ejecuta la epojé y la reducción. Con toda evidencia, es Husserl el que la hace. Si somos fenomenólogos, seremos nosotros, cada uno, el que ejecute la epojé y la reducción; pero qué yo, ¿el que he abandonado, el natural, o el trascendental? Todos estos problemas relacionados con la pregunta y la respuesta a la pregunta sobre quién hace la epojé, le llevarán a Husserl a escribir en los años veinte cientos de páginas para tratar de llegar a una solución. Posteriormente esta será asumida por Fink, primero, en un artículo muy importante autorizado por Husserl, titulado «La fenomenología en la crítica contemporánea» y publicado en 1933 en la revista *Kantstudien*[23], en el que trata de diferenciar la fenomenología del neokantismo y así rechazar las críticas que se hacen por esa razón; y, después, por supuesto, en la *Sexta meditación cartesiana* donde es desarrollado con gran claridad. Pero no se debe olvidar que esta obra no se publicó hasta 1988, como ya hemos visto en páginas anteriores; y si es cierto que tuvo mucha influencia, primero, en Merleau-Ponty y, luego, en Derrida, fue a través de una copia que circuló entre un reducido grupo de fenomenólogos[24]. Fink nunca quiso publicarla y su viuda, Susanne Fink, respetó su voluntad, y solo con mucho esfuerzo se la convenció de la importancia de ese texto para la historia de la fenomenología y para la propia filosofía. Por fin saldría a la luz, en 1988,

23. En la actualidad está recogido en Fink (1966). En el artículo se adelantan muchas de las tesis de la *Sexta meditación cartesiana*.

24. Natalie Depraz, en el prólogo a su traducción de la *Sexta meditación cartesiana* cita como conocedores de la misma a D. Cairns, F. Kaufmann, A. Schütz, G. Berger, M. Merleau-Ponty y Tran Duc Tao (Fink, 1966, 9).

más de cincuenta años después de haber sido escrita, pues parece que data de 1932 y 1933.

La respuesta de Husserl antes mencionada a la pregunta de quién lleva a cabo la epojé, que tanto esta como la reducción las ejecuta el fenomenólogo, parece obvia: es el yo filósofo quien decide hacer filosofía y decide hacerla con el método fenomenológico; para ello toma nota del hecho de que el yo natural es punto central de referencia; pero, cuando el yo natural es considerado como referencia central, deja de ser natural, porque el yo natural es un yo que está en el mundo entre las otras cosas, donde está también el lector o el oyente, yo o cualquiera, porque el yo natural es un ser más en el mundo; en cambio, lo primero que constata el fenomenólogo es que ese yo natural, yo mismo viéndome inicialmente como un ser natural en el mundo, también o ante todo soy centro del mundo; pero en ese mismo momento dejo de ser natural, porque en cuanto natural no soy centro del mundo, soy uno más en el mundo, entre otros muchos. Es como si yo me veo desde fuera en una multitud, en la que soy uno más, con lo que no soy centro del mundo. Pero, si estoy dentro y me veo desde dentro, ya no soy uno más, sino que soy el centro. El yo natural no es el centro del mundo, pero si veo el mundo desde mí mismo, no soy uno más, sino que soy el centro.

Esta cualidad del yo natural de ser referencia hace que ese yo natural sea distinto y, por tanto, que no sea natural. Lo que hace el yo fenomenologizante —vamos a llamarle así siguiendo a Husserl: *das phänomenologisierende Ich*, el que hace fenomenología— es practicar una epojé del mundo real, tanto respecto a la realidad del mundo como respecto al yo natural, es decir, aplica la epojé al yo natural; entonces, respecto al mundo nos queda lo que se nos da del mundo, es decir, lo que del mundo depende de mí. Por ejemplo, el horizonte: dado que el horizonte depende de mí, yo no puedo hacer epojé del horizonte más que cerrando los ojos, pero si tengo los ojos abiertos, el horizonte está ahí. Pero de lo que sí puedo hacer epojé es de la *creencia de que el horizonte sea algo real*, porque el horizonte no es fijo, sino que varía con mi posición. El horizonte es la forma en que se me da el mundo y, por tanto, depende de mí, es algo mío, por eso de él no hago epojé. Pero sí la hago del mundo real y, por tanto, me queda lo que se me da del mundo, que depende de mi posición, incluido el acto mismo de creencia, que es algo mío y depende de mí.

También hago epojé del yo natural, al que aplico la misma epojé que al mundo. Eliminando de él la inserción mundana del yo, me queda ese yo que es el punto central de ese mundo que me ha quedado con la epojé del mundo. Por tanto, ese yo al que le aplico la epojé debe dar como resultado el yo o el *sujeto trascendental directo*, descubierto por

el *yo fenomenologizante*. Estamos, pues, hablando de tres yoes: el yo *natural* [1], el yo *fenomenológico* o *fenomenologizante* [3] o, sin más, el fenomenólogo, que, cuando se instala como fenomenólogo, descubre un yo *trascendental* [2] en el yo natural. Esa es la estructura, y esto vale para mí y para cualquiera.

Y aquí viene una aserción altamente importante, el punto clave: el yo trascendental directo *descubierto* por el yo fenomenologizante *no practica* ninguna epojé, porque el que practica la epojé es el fenomenólogo, no el yo directo. Por tanto, cuando Husserl analiza la percepción, no analiza la percepción *del* fenomenólogo, sino del yo trascendental directo, y esta percepción, de acuerdo al sentido que tienen sus percepciones, le pone al yo trascendental directo, sujeto de esas percepciones, *las cosas en cuanto reales*. Esto es muy importante, y si no se tiene muy en cuenta esta duplicidad, se confunde todo. Como fenomenólogo, yo veo en un yo mundano un doble: por un lado, el hecho indubitable de que estoy dentro del mundo y, por otro, el de que, dentro del mundo, soy referencia para todo. Hay una frase de *Meditaciones del Quijote* de Ortega que se puede citar al hablar de esto: «Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato» (Ortega, OC I, 755), es decir, como fenomenólogo constato que, en este mundo, todo tiene que pasar por mí, por cada uno de nosotros; no hay nada que no pase por cada uno de nosotros y por eso soy, somos cada uno, el punto de referencia absoluto, y siempre estamos detrás de todo, cada uno de nosotros está detrás de todo lo de su vida, y todo lo que se nos pasa por nuestra individualidad. Por eso el yo trascendental husserliano es individual, concreto, es cada uno de nosotros, y es lo que descubre el yo fenomenologizante en el yo natural que somos cada uno de nosotros al descubrirlo como centro de referencia de todo lo que se da en la experiencia, de todo aquello que es objeto.

Pero a la vez tengo conciencia de que soy un ser humano entre otros, y sé que soy referencia pero también sé que soy uno más entre otros y que por mi cuerpo estoy en medio de otros, con los que me compongo, porque yo ocupo un espacio o un lugar, encuentro de modo fáctico una resistencia en otras cosas con las que también me compongo. Por tanto, como ser humano que soy, tengo que contar con los otros como personas y con las otras cosas como objetos, es decir, la vida humana está siempre en esta duplicidad; todo pasa a través de mi vida individual, pero a la vez mi vida individual está en el conjunto del mundo con los otros con los que tengo que contar.

Una vez descubierta esta estructura, la fenomenología se ocupará en analizar la vida directa del yo trascendental directo, que tiene el mundo en una experiencia directa, aunque sea en varias fases. En primer lugar,

en la percepción, que sería la forma en que tenemos acceso al mundo como realidad; y, luego, a partir de esa experiencia perceptiva directa, accediendo a todo el resto de estructuras o capas diversas de la vida, entre las cuales está también el hecho de que yo, para poder tener una noción de legitimidad racional, es decir, para poder tener un mundo objetivo, tengo que contar con los otros, porque a ese sentido pertenece el que todos tengan acceso al mismo mundo objetivo. Por tanto, para tener acceso en cuanto sujeto trascendental al mundo objetivo dotado del sentido «real objetivo», tengo que contar con los otros. Así, el yo trascendental directo no es un yo que constituye el mundo —es decir, un yo al que se le da el mundo— por el mero hecho de que es un yo, sino solo en la medida en que es un yo social, en la medida en que estoy con los otros, en un contexto intersubjetivo; solo en la medida en que están los otros lo que yo tengo es un mundo real. Veremos que esto tiene unas amplísimas consecuencias. Aquí se engarzan todos los estudios sobre la intersubjetividad, porque es imprescindible convertir ese otro yo del que tengo experiencia —puesto que estoy en el mundo con otros— en otro yo trascendental que también está con otros yoes trascendentales, por ser una condición de la constitución del mundo objetivo. Esto es lo que Husserl llama la *reducción intersubjetiva*, la conversión de los otros yoes, que siempre tengo en mi horizonte, en otros yoes trascendentales.

Para entender en todo su alcance aquello que he mencionado al principio del parágrafo sobre la anotación de Roman Ingarden en las *Meditaciones cartesianas*, necesito referirme a un punto que no aparece en *Ideas*, sino que es desarrollado por Husserl en los años de Friburgo. En *Ideas*, por no tener aún la estructura de la reflexión fenomenológica y situarse en los actos del yo, evitando analizar las estructuras temporales que le subyacen, el yo que en ellas aparecía era un yo vacío. Por eso era fácil confundir el yo descubierto y descrito con el yo del fenomenólogo en cuanto fenomenólogo, el yo que hace fenomenología, el yo fenomenologizante. Por ejemplo, Gaos siempre pensó —y Ortega también, del que creo que depende Gaos— que el yo trascendental era el yo del fenomenólogo en cuanto fenomenólogo. En cambio, según los análisis de los años veinte, el yo *trascendental* es lo que el yo *fenomenologizante* descubre en el yo *natural*; el yo trascendental no es el yo del fenomenólogo o el yo fenomenologizante. Ambos son distintos, otra cosa es que, como bien dice Fink, ese yo del fenomenólogo o yo fenomenologizante sea *el exponente del yo trascendental*, exponente en sentido matemático.

El exponente es el superíndice que ponemos a un número para elevarlo a esa potencia, n^x, o en la anotación dos al cuadrado, 2^2; ese dos «exponente» quiere decir que, para hallar la solución o significado de

esa anotación, se debe multiplicar la base 2 por sí misma una vez, por tanto, el 2 debe aparecer dos veces en la operación. El yo fenomenologizante es, según Fink, el *exponente* del yo trascendental, que tiene la virtud, una vez dada la reflexión, de potenciar al yo trascendental directo. Pero no es el yo trascendental directo. Pues bien, el yo que aparece en las *Ideas* y que era confundido con el yo del fenomenólogo, aparece como un yo vacío. Nos pasaba con él como con la subjetividad trascendental en relación con la cultura, que aquella estaba al otro lado de la cultura.

Recordemos ahora que Husserl analiza la cultura en *Ideas* II, pero la analiza como el conjunto de los objetos espiritualizados, y así, la subjetividad está al otro lado, del lado del sujeto. Sin embargo, una vez conocida o aclarada la estructura de la reducción, y puestos a analizar la vida del yo, se constata que la percepción de cualquier cosa no es un acto puntual, sino un acto que solo se da en un contexto, por el cual se asume la pertenencia de un objeto a una clase, a un tipo. Por eso conocer, dice Husserl, será ante todo aprender a conocer, aprender a atribuir un objeto a una clase o tipo, lo que es adquirir un hábito de reconocimiento; y, una vez que se ha aprendido a conocer, conocer será aplicar un tipo, es decir, ejecutar ese hábito, que es algo «que *tiene* el yo». El yo es, en realidad, *el sujeto de los hábitos cognitivos, evaluativos o estimativos y prácticos*. De ese modo, aquel yo que en *Ideas* aparecía vacío, cuando se conoce la estructura de la reducción y por ella de la fenomenología —mediante el yo fenomenologizante, el fenomenólogo, que analiza la vida del yo—, muestra una vida llena. En efecto, por el análisis se toma nota de que el yo conoce el mundo mediante los hábitos que se han ido sedimentado en su vida, hábitos cognitivos, estimativos y prácticos; por tanto, el yo no es algo vacío, sino que tiene una historia detrás; no es un yo ahistórico, sino un yo histórico, porque es *un yo de los hábitos*, que no es sino la estructura de la vida de la que el mundo es el correlato en el conocimiento, en los valores y en las acciones.

A esto se refiere la anotación de Roman Ingarden a Husserl que hemos citado antes. Las *Meditaciones cartesianas* están escritas después de haber descubierto y aclarado Husserl esa estructura. Justo en esa obra, en parte para diferenciarse de Descartes, dice Husserl que el yo es el yo sujeto de hábitos. Ingarden subraya ese *Novum*, que hace que el yo propuesto ahora, el yo de los hábitos, sea muy distinto del yo de las *Ideas*, que podía ser entendido —fuera así o no— como un yo vacío[25]. Aho-

25. En realidad no era así, porque en *Ideas* II ya aparece esa cuestión, pero el problema era que ese texto no era conocido, por tanto, la afirmación de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* sonaba como una novedad (ver § 29 de *Ideas* II). Precisamente este punto es el que trastorna la arquitectónica, porque esos hábitos no son sino la parte subjetiva de la cultura, con lo cual esta deja de ser solo objeto para ser también parte del sujeto.

ra, de modo explícito, no es un yo vacío, es más bien la vida humana, o la subjetividad trascendental constituida por una estructura de habitualidades con la cual accedemos al mundo, ya que solo en ella se nos da el mundo.

Yo daría incluso un paso más, que, en mi opinión, también Husserl da. La mayor parte de esta estructura de hábitos procede de la cultura, porque los hábitos son lo que Ortega llamará usos, que no son sino los hábitos culturales. El primero es el lenguaje, el segundo, las prácticas de uso de objetos de nuestra vida ordinaria, en las cuales hay una actuación valorativa, puesto que el uso siempre está enmarcado en una valoración respecto a la adecuación, a ser más o menos adecuado, mejor o peor. Con este paso se desborda radicalmente la arquitectónica de las *Ideas* porque la cultura, que tiene de modo claro dos partes, una objetiva y otra subjetiva, ha pasado de ser mero objeto en el campo de la experiencia de la conciencia trascendental, a ser parte, en la forma de hábitos, de la subjetividad trascendental. Para conocer que el yo es un sujeto de hábitos, era imprescindible tomar nota de la estructura del yo en la fenomenología, aquella triplicidad del yo, pero Husserl no habla de ello hasta los años veinte, y solo a partir de entonces podremos responder a la pregunta de quién hace la epojé y quién hace la reducción.

Más aún, deberíamos llevar el tema de los hábitos hasta sus últimas consecuencias. Porque es cierto que los hábitos proceden de la repetición de actos, que se sedimentan como unidades constituidas en el campo de la conciencia, y su contenido es fundamentalmente cultural. Es la forma en que la subjetividad conoce, evalúa y actúa en el mundo. Pero detrás de todos esos hábitos, hay un hábito fundamental, el hábito como tenencia del mundo. Husserl empieza a usar una palabra muy importante a partir del momento en que la teoría de los hábitos se hace plenamente eficaz en los años treinta, a saber, la palabra *Welthabe* («tenencia del mundo»). La subjetividad es tenencia de mundo (ver Hua XV, 117 y 133), y el sentido de la fenomenología es descubrir cómo se forma o constituye esta «tenencia del mundo», a la que podríamos llamar el hábito de los hábitos, porque todo hábito se da en el seno de ese hábito general. El yo que aparece después de *Ideas*, sin que con ello quiera decir que no estuviera detrás del de *Ideas*, es un sujeto de una vida plena, histórica, cultural, sometida al lenguaje, pues este le marca las directrices en que va a percibir.

§ 16. EL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA

Aún me queda por tratar una cuarta parte, en la que se conectan, por estar combinados, los dos puntos que restan. La consideración de am-

bos nos va a conducir a un resultado sorprendente. Ya hemos visto que el tema de la realidad estaba en el fondo de uno de los fracasos de *Investigaciones lógicas*, y que mediante la epojé dejamos de lado aquello que no se puede dar, quedándonos con lo que se da o se puede dar. Por ejemplo, nos quedamos con todo lo que se nos da del mundo y con todo aquello del mundo que se nos puede dar, pero dejamos la realidad del mundo, porque esta no se puede dar ya que el mundo como totalidad ni se da ni se puede dar. Por tanto, dejo el mundo como totalidad y me quedo con aquello del mundo que se me da o puede dar. El conjunto de todas esas partes sería lo que se suele llamar el objeto intencional; dicho en otros términos, el conjunto de las experiencias que puedo tener del mundo, pero no el mundo como tal, porque este es una realidad física, que está más allá de mi posible experiencia. La realidad física es una totalidad que no se puede dar como tal porque solo se puede dar en partes.

Ese es el trasfondo de *Ideas*; en ese libro se trata del mundo como fenómeno, no de la realidad del mundo, que no es fenómeno, ya que el fenómeno solo es una parte del mundo. Como veíamos en el texto de la erróena traducción de Gaos (*supra*, 62), por la epojé hemos sofrenado la fuerza que tienen «las tesis cogitativas» para «poner» la realidad, es decir, para asumir que la realidad que en ellas se da es una realidad «positiva»; este es el verdadero sentido de «positivo». Que «sofrenamos su fuerza» quiere decir que la «neutralizamos». Esta palabra es muy importante. Hemos «neutralizado» las «posiciones» de realidad gracias a las cuales esos actos son lo que son, por ejemplo, la percepción. No se olvide que quien hace esto es el fenomenólogo, no el yo trascendental directo, que sigue implicado en su vida consciente, cuyas tesis cogitativas, por tanto, siguen poniendo la realidad. Eso quiere decir que, cuando yo practico la epojé, la practico yo como fenomenólogo, pero que, mientras tanto, mi vida sigue su curso normal. Si yo soy yo trascendental directo, las percepciones de este yo, es decir, mis percepciones en cuanto tal, no están *neutralizadas*, lo están solo para el fenomenólogo en cuanto fenomenólogo. *Ideas* trata de un objeto intencional «neutralizado», puesto entre paréntesis por el fenomenólogo. Para saber qué significa «neutralizado» o puesto entre paréntesis, se puede fijar uno en un profesor de Lógica poniendo un ejemplo de algo para ilustrar la estructura de una proposición; ambas situaciones son equivalentes. Si el lógico dice: «Ayer nevó en Guanajuato» y pone la frase entre comillas, indica que esa frase no tiene referencia a la realidad, que no quiere decir que ayer en efecto nevara, ya que al ponerlo por ejemplo, solo quiere mostrar la estructura de la proposición, no indicar lo que ocurrió ayer, sino mostrar otros aspectos; y para mostrar que la proposición es neutral, la pone entre comillas. Esas comillas indican que

no hay que tomar la proposición como refiriéndose a la realidad, y que en ese sentido es una proposición neutralizada, que no tiene referente, que no lleva a la realidad. Pues a partir de ese presupuesto está escrito *Ideas* I, ya que trata de un objeto intencional neutralizado, lo que significa que el mundo al que se remite en *Ideas* I es un *mundo-como-si* fuera real, pero que el fenomenólogo lo toma neutralizado en cuanto a su realidad. Este es el plano en el que opera *Ideas* I o, al menos, como parece operar. De ese modo configura el sentido en que *Ideas* I pasó a la fenomenología o al Husserl «convencional».

Pero he aquí que en la tercera sección, y sobre todo en el apartado sobre la fenomenología de la razón, que es el tema de la cuarta, se analiza la percepción como una vivencia que nos da cosas en sí mismas. Y, para indicar ese carácter de «en sí mismas», Husserl utiliza una palabra muy significativa, *leibhaftig*, «en persona», utilizando el término *Leib* (cuerpo vivido, lo más personal e intransferible) como lo representativo de la persona. Y justamente esa forma de operar la percepción es el punto de partida de la razón. Razón es la propiedad de aquellas vivencias que muestran la legitimidad de lo que se da originariamente en sí mismo. El darse originariamente es el punto de partida de la razón. Cuando queremos legitimar algo desde una perspectiva racional, decimos que eso se nos da originariamente, o que se da originariamente aquello de lo que algo se deduce de modo necesario. Una cosa puede no dársenos originariamente, pero se deduce de algo que sí se nos da de esa manera. Es decir, la razón se enraíza en la percepción, que nos da algo de modo originario, y a eso es a lo que Husserl llama «razón originaria (*Urvernunft*)». A la verdad que se revela en esa donación originaria la llama «verdad originaria (*Urwahrheit*)». Y a la evidencia con que vivimos esa donación originaria, la llama de modo equivalente «evidencia originaria (*originäre Evidenz*)» (Hua III/1, 318; 328)[26].

Mas ahora debemos tener en cuenta algunas anotaciones de Husserl en torno a la epojé[27], porque aquí recoge una muy importante. Recuérdese que hemos dicho que en *Ideas* parecía que operábamos con una experiencia *neutralizada*. Hay una frase en la que Husserl compara la epojé con la neutralización, tal como la que practica el lógico al poner sus ejemplos, diciendo de este tipo de neutralizaciones que podemos practicar en la experiencia: «Todo tiene los 'paréntesis' modificadores emparentados con aquellos de los que antes tanto hablamos y que son tan importantes para abrir el camino de la fenomenología» (Hua III/1, 248; 344). Pues bien, a esa frase añade la anotación de *Nein*, «no» (Hua III/2, 510[28]), afectando justo a la frase de la comparación. La forma de interpretar este rechazo a considerar la epojé como una neutralización se debe deducir del parágrafo siguiente, el § 110, en el que se habla de que las nóesis no neutralizadas están sometidas a la jurisdicción de la razón, es decir, en ellas se pone un objeto en las diversas modalidades de ser que son viables, y pueden ser ponderadas de acuerdo a esa pretensión, mientras que, prosigue Husserl, «PARA LAS [nóesis] NEUTRALIZADAS NO TIENE SENTIDO ALGUNO LA CUESTIÓN DE LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN» (Hua III/1, 249; 344); y es que si estamos en una experiencia neutralizada —que es donde parecía que estábamos, de acuerdo a todo lo que hemos dicho de cómo operamos en *Ideas*— no tiene sentido plantear la cuestión de la razón, porque la razón incluye legitimidad de donación. No tendría ningún sentido interpelar al lógico sobre la verdad de la proposición que hemos puesto como ejemplo, interpelarle sobre si lo que dice, que ayer había nevado en Guanajuato, es verdad o no lo es. Su respuesta sería que esa pregunta no tiene sentido porque la proposición está neutralizada. Y por eso, si concebimos la epojé como neutralización, no tendría sentido la pregunta por la razón. Partiendo de esta tesis evidente, si se toma como modelo el ejemplo del lógico, que Husserl asume con toda claridad, tiene que negarse que la epojé deba ser comparada con la neutralización, porque, si es cierto que no tiene ningún sentido hacerle planteamientos de la razón a una vivencia o propuesta —sentido de la palabra «proposición»— neutralizada, la fenomenología, al contrario, quiere y exige ser una fenomenología de la razón, porque precisamente lo más importante de la vida humana es la razón. Por tanto, ante esta contradicción —que en *Ideas*, por una parte, se plantee tratar de unas vivencias neutralizadas y que, por otra, se exija una fenomenología de la razón—, Husserl se da cuenta de que eso así planteado no tiene sentido (San Martín, 1986, 157 ss.). Consiguientemente, se debe concluir que, si hay que construir una fenomenología de la razón, lo que nos ha quedado de la epojé no puede ser algo así como un nivel neutralizado.

Más aún, de otras anotaciones de Husserl de los años veinte se deduce que el modo como introduce la epojé le hace quedarse en un nivel

26. En *Ideas* no emplea Husserl la palabra *Urevidenz*, sino de modo reiterado *originäre Evidenz*. Se podría deber a la disonancia de una palabra alemana como *Ur* y una latina como *Evidenz*. Pero en *La crisis* aparece ya la palabra *Urevidenz* varias veces (Hua VI, 52, 57, 77). También la utilizó Landgrebe en su ponencia en el Simposio sobre el mundo de la vida en México en 1963. Ver *Fenomenología e historia*, Monte Ávila, Caracas, 1975, p. 188. «Protoevidencia» traduce *Urevidenz*.

27. En este punto, en el curso oral partí de una simplificación sobre la problemática de la epojé que en este texto he procurado subsanar.

28. *Zu S.* 248 *d. Neuausg.*; trad. Zirión, anotación 714, p. 542. La corrección procede del primero de los cuatro ejemplares con que contaba Husserl, el *A*, en el que su autor hizo anotaciones desde el principio de la edición hasta 1929 (Hua III/2, 478; trad. Zirión, 707), aunque es posible que muchas de ellas provinieran de la revisión hecha para la segunda edición que apareció en 1922.

psicológico. Pero, antes de seguir, debo explicar qué puede significar esto. Como sabemos, la fenomenología se pone en marcha desde la refutación del psicologismo, doctrina que consistía en poner la psicología como la teoría en la que se fundamentan los conceptos usados en las otras ciencias y los objetos alcanzados en ellas. Por tanto, la relación de la fenomenología con la psicología fue desde el principio caballo de batalla de la fenomenología husserliana. Esa relación tuvo varias etapas, entre las cuales hay una interesante. Husserl, en la sección segunda de *Ideas*, expone la epojé en el sentido de poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, la creencia en el mundo, de manera que este pasa, de ser una realidad, a ser lo dado en la experiencia de la que depende. Pues bien, dicho esto Husserl se da cuenta de la dificultad que tiene entender eso, y para ello propone unos análisis previos, es decir, para poder entender la epojé como puerta de la fenomenología, es necesario antes hacer una serie de «consideraciones» (*Betrachtungen*). Posteriormente esos análisis serán definidos como psicológicos. Este esquema se irá consolidando y ampliando hasta exigir, antes de la fenomenología trascendental, toda una psicología fenomenológica previa, que no sería sino una ampliación metodológicamente coherente de esos «análisis previos». La diferencia entre la fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental consiste en que la primera no practica la epojé trascendental, sino que funciona en el prejuicio del mundo, como una ciencia mundana, de manera que el mundo se nos da mediante representaciones mentales que son representaciones del mundo. Este esquema, que subyace al esquema ordinario de la teoría del conocimiento, es el que determina el carácter psicológico de la psicología y, en ella, de la psicología fenomenológica. Pero Husserl no tenía clara esta estructura antes de los años veinte. Se ve en un par de anotaciones muy sintomáticas.

En efecto, Husserl empezó la presentación de la reducción y la epojé desde el cuestionamiento clásico de la teoría del conocimiento: lo problemático es lo trascendente, por lo que se ha de postular una «ἐποχή respecto de todo lo trascendente»[29]. Con ello se ve abocado a hablar del *residuo* de la epojé, lenguaje que, en los años veinte, le resulta una «expresión preocupante o dudosa» (*der Ausdruck ist bedenklich*)[30]. La anotación al título del § 34 de *Ideas*, en la que, al título original «La esencia de

29. *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II, 44; trad. García-Baró, 54).

30. Se trata de una corrección en el ejemplar *A* (Hua III/2, 485, *Zu* 66 *d. Neuausg.*, 33; *Rb*; trad. Zirión, anotación n.° 140, p. 503), que posiblemente proviene de los años en torno a 1922, cuando va a hacer la segunda edición de la obra, que apareció ese año. En la edición de Hua III de 1950, se introdujo esta corrección en el texto principal, error de edición que se corrigió en la nueva de 1976. Gaos no la introdujo en su traducción (ver *Ideas*, pp. 74 y 452, a 74f).

la conciencia como tema», añade en el ejemplar *D*, «como tema psicológico fenomenológico»[31], es muy significativa, lo mismo que la sustitución, luego, en la primera frase, de la palabra «fenomenológica» por «trascendental»[32]. En efecto, esa primera frase dice: «Comenzamos con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna ἐποχή fenomenológica» (Hua III/1, 69; 150). Con ello indica que antes de practicar la epojé trascendental, necesitamos unos análisis psicológicos previos, con lo que se muestra que solo a la altura de los años veinte tiene Husserl clara la estructura de la fenomenología y la necesidad del paso por la psicología fenomenológica para poder entender la epojé. Pero una vez practicada la epojé, ahora trascendental, por más que quisiéramos evitar la palabra «residuo», se impone la pregunta por el residuo.

En una descripción del método bastante clara y semejante a aquella en que propone la epojé, al final advierte Husserl que ese es un planteamiento psicológico[33]. Eso quiere decir que, en los años veinte, toda la problemática de la epojé se complica. En mi libro *La estructura del método fenomenológico* (1986, 151-159) estudio a fondo, por un lado, la necesaria vinculación de la epojé con la pregunta por el residuo y, por otro, la necesidad que la epojé tiene de ser neutralización, con las dificultades que ambas cuestiones le plantean a Husserl en esos años de revisión de *Ideas*. La razón de la duda o preocupación por el término «residuo» aparecía en la corrección que hemos citado en la nota 30, y es que «tomada [la palabra 'residuo'] del mundo *real* sensible, trae consigo el pensamiento de un hacer a un lado una parte respecto de un todo, respecto de un nexo *real*» (Hua III/2[34]). A pesar de ello indica el sentido correcto: «¿qué puede ponerse aún como ser, una vez que el universo, la totalidad de la realidad se ha quedado entre paréntesis?». Este sentido puede permitir entender la palabra «residuo», pero no permite entender

31. Hua III/2, 487, *Zu S.* 69 *d. Neuausg*, *D*, línea 14; trad. Zirión, anotación n.° 174.

32. *Ibid.* a línea 16; trad. Zirión, anotación n.° 176.

33. Dice Husserl: «Pero justo ahí reside lo fundamental; en lugar de simplemente tener experiencia, puedo reflexionar, y examinar el tener experiencia, mi 'yo tengo experiencia de esto o de lo otro'; en lugar de sencillamente valorar algo, de limitarme a amar, y amando estar vuelto a lo amado, puedo examinar el 'yo valoro esto y esto', 'quiero esto que quiero'. Y puedo hacer esto de manera que, yo, mientras perdura esta mirada, el estudio teórico subsiguiente de la reflexión, ya no soy en absoluto un yo que juzga y valora: en relación con el qué de esa vigencia que examino y de todas las cosas que ella supone covigentes, en las cuales se funda. (2)», y en la nota 2 se dice que esto es una consideración psicológica: «Esto no es correcto — esto sería la reflexión psicológica» (Hua VIII, 424 y nota 2).

34. Anotación marginal en el Ejemplar *A*, *Zu* 5. 66 *d. Neuausg.*, 33, p. 485; trad. Zirión, anotación 140, p. 503. Esta importante corrección, a diferencia de otras, no fue asumida en la edición de Gaos. Que provenga del ejemplar *A*, significa que es una corrección temprana. Ver *supra*, p. 88, nota 4.

la neutralización, pues la percepción, como acto del yo trascendental directo, no pone realidades-como-si, sino auténticas realidades, y solo en ese sentido es el principio de la legitimidad racional de la que se habla en las páginas que hemos citado.

En *Ideas*, Husserl aún no tenía clara la necesidad de la psicología fenomenológica para llegar al campo de la fenomenología trascendental más que en esos «análisis psicológicos previos». A esto se deben las dos correcciones, antes aludidas, la del título del § 34 y la siguiente. Una vez clarificado el tema, ya es muy difícil distinguir lo que me queda una vez practicada la epojé trascendental, de lo que me queda una vez practicada la epojé psicológica porque también para la psicología fenomenológica hace falta una epojé (San Martín, 1986), pues con ambas parece que me quedo con la experiencia del mundo y lo dado en esa experiencia del mundo, que, simplificando, no es sino la representación del mundo, que es subjetiva. De todo lo dicho se deduce que en *Ideas* se descubre una capa neutralizada de la experiencia, lo que significaría que estoy analizando en realidad algo así como mi representación del mundo. El problema es si de ese modo hemos superado el campo de la psicología fenomenológica, y si esa representación del mundo me da el mundo de modo originario e inmediato.

Mas, si es mi representación del mundo, no es el mundo, por lo que se trata de una epojé por la cual me quedo solo con la representación, encerrado en mi mundo, en mi vida subjetiva. Y ahí es cuando Husserl acude a la intersubjetividad, porque solo por ella mi representación, la que yo tengo del mundo, es representación *del* mundo que también tienen los otros. Para que no sea mi representación, he de tener en mi horizonte a los otros para decir que, en realidad, mi representación se refiere a la parte del mundo que yo veo, es decir, a mi perspectiva, desde el supuesto de que los otros también ven su parte, y que todos nos referimos al mismo mundo, al mundo común. Y para ello tengo que llevar la reducción que se ha hecho en *Ideas* a reducción intersubjetiva, tengo que constituirme como un yo intersubjetivo con los otros, y por eso dice que hay que ampliar la reducción a reducción intersubjetiva, ya que solo desde esa perspectiva mi mundo, el mundo que he conseguido en las *Ideas*, deja de ser nada más que mi representación del mundo, para ser una perspectiva de un mundo común a todos. Entonces sí, a través de los otros, mi perspectiva deja de ser *mi* representación. Pero entonces, dice Husserl, he conseguido remitir o reconducir el mundo a la intersubjetividad trascendental, de manera que el sujeto del mundo no soy yo sino la totalidad de los sujetos, la intersubjetividad.

Este es el sentido de un texto muy importante publicado en *Erste Philosophie II*, del manuscrito B II 15, que lleva además el significativo título: «La presunta dificultad de que si uno se mantiene en la epojé,

'no vuelve al mundo'» (Hua VIII, 479), cuyo resultado es que solo mediante la conversión del yo en intersubjetividad, se elimina la tensión hasta entonces existente entre la representación del mundo y el mundo mismo. Por su importancia en el desarrollo de la fenomenología voy a citarlo íntegramente:

> En tanto no haya captado en la experiencia y pensamiento trascendental la *plena universalidad* de la subjetividad trascendental y, por cierto, como *inter*-subjetividad, y en tanto con ello no haya llegado a conocer el *mundo como correlato de esta intersubjetividad* (como el fenómeno del mundo, sintético y universal, de una experiencia real y presuntivamente posible, <y ciertamente> de una experiencia comunitaria), con otras palabras, en tanto no haya explicitado la subjetividad transcendental en su total amplitud, como la que vive en la situación de humanidad o de una mundanidad natural (y que así se encuentra solo como comunidad humana en el mundo) y así me haya comprendido a mí y a mi nosotros trascendentalmente, — tanto perdurará la *tensión entre la representación del mundo* —y en particular, una representación humana meramente subjetiva de lo mundano— y el *mundo mismo*, el mundo real, que existe. Representación del mundo, representación de una cosa, significa en ese contexto: representado en cuanto tal de mí y de nuestro representar humano. Solo cuando haya elegido el punto de vista último trascendental y haya abarcado desde él la infinidad de la subjetividad total trascendental —la que se encuentra mundanamente, y se encuentra como viviendo dentro del mundo en vivencias subjetivas mundanas— en su totalidad, *desaparece esa tensión de la diferencia entre la representación y la realidad*[35].

Este es uno de los textos más importantes para la revisión que Husserl emprende de las propuestas de *Ideas*. Sostengo que la filosofía de Husserl en gran medida debe ser leída desde las implicaciones que se derivan de este texto. Por eso en nota lo pongo también en alemán. Lo puse como lema del capítulo VI de mi libro *La estructura del método fenomenológico*, porque entiendo que solo desde él hay que hacerse cargo de la reducción y del problema de la realidad. Una de las consecuencias de este texto la podríamos haber inferido de un manuscrito citado en temprana fecha por Gerd Brand (1955, 33 s.), y que para mí también es fundamental. En ese manuscrito dice Husserl:

35. «Solange ich nicht die *volle Universalität* der transzendentalen Subjektivität, und zwar als *Inter*-subjektivität, im transzendentalen Erfahren und Denken in den Griff bekommen und darin die *Welt als Korrelat dieser Intersubjektivität* (als das universale synthetische Weltphänomen wirklicher und präsumptiv möglicher Erfahrung, <und zwar> gemeinschaftlicher Erfahrung) erkannt habe [...] solange besteht die *Spannung zwischen Weltvorstellung* [...] und *Welt selbst* [...]. Erst wenn ich den letzttranszendentalen Standpunkt gewählt und von ihm aus die Unendlichkeit der transzendentalen Allsubjektivität [...] in ihrer Totalität umgriffen habe, *verschwindet diese Spannung, verschwindet der Unterschied zwischen Vorstellung und Wirklichkeit*» (*Erste Philosophie* II, Hua VIII, Beilage XXX, 480).

> Solo se entenderá el sentido del método de la epojé, que al principio tenía que permanecer incomprendido en su alcance, cuando la fenomenología trascendental haya realizado su obra, al menos en un primer nivel. Este método lleva al primer absoluto para mí, a mí como yo trascendental, y en la medida en que avance en la explicitación de lo concreto de este yo en la primordialidad y en la aclaración de los otros como seres en el mundo, que mantienen ahí mismo su sentido trascendental —queda sistemáticamente superado el desasimiento de la posición del mundo—[36].

Esto significa que queda superada la epojé. Es un texto muy curioso, que bajo ningún concepto debería ignorarse, y que seguro que a más de uno debe de sacarle de quicio, pero que es plenamente husserliano, además de coherente con el conjunto de su obra: el desarrollo de las diversas etapas de la fenomenología hace que en ese momento la epojé quede superada: «queda sistemáticamente superado el *desasimiento* [cursivas, J. S. M.] de la posición del mundo»[37].

Pero, hay que poner máxima atención, ¡no queda superada la reducción, sino la epojé! Esta ya no me hace falta, ya no tiene sentido, al menos, no tiene el sentido primario, porque lo real queda incorporado a la intencionalidad como un modo de esta. Como dice en el mismo manuscrito: «El ser real es un modo de ser intencional que tiene su verdad en la subjetividad intencional» (B I 5/IX, p. 10; Hua XXXIV, 235, nota 1). Estas últimas consideraciones nos hacen poner el acento en la diferencia entre la reducción y la epojé. Hasta mitad de los años veinte, Husserl identificaba epojé y reducción, lo que no hará ya a partir de este momento. La epojé puede quedar superada, no así la reducción porque el *mundo ha quedado reconducido a la subjetividad*, que no soy solo yo, sino la intersubjetividad.

36. «[...] wird die *Enthaltung* [cursivas, J. S. M.] von der Setzung der Welt systematisch aufgehoben» (Mn. B I 5/IX, 24; actualmente en Hua XXXIV, 245).

37. No me resisto a aludir a aquellos que cuando se encuentran con algún texto que no encaja en su interpretación, en lugar de cambiar esta, deciden que esos textos son de segundo rango. No voy a ocultar que este tema toca a fondo el problema del valor de los textos inéditos. No son solo uno o una a quienes he oído que los inéditos de Husserl nunca deberían haber sido publicados, o que no habría que tomarlos en cuenta. Me suele gustar citar un texto de Iso Kern, quien ante una frase llamativa de Husserl sobre la psicología, que él no terminaba de encajar en su comprensión, la atribuyó a la vejez de Husserl. Después de rechazar la identificación de la psicología pura con la fenomenología trascendental, que Husserl hace en *La crisis* (Hua VI, 261), dice: «Pero destaquemos que no siempre fue defendida esta identificación de Husserl extraordinariamente dudosa, sino que puede ser explicada eventualmente de modo sencillo por el carácter incompleto de esa obra [*La crisis*], que además procede de la mano de un pronto octogenario (*aus der Hand eines bald Achtzigjährigen*)» (Kern, 1964, 217). Husserl tenía setenta y siete años. Para unos es toda *La crisis* la que entra en ese rango secundario, para otros, las lecciones de clase, etc. Mi posición es tratar de ofrecer una visión coherente de la totalidad de la obra desde una perspectiva teleológica.

Reconozco que no son sencillas las explicaciones que acabo de exponer, pero se trata de ampliaciones que Husserl ofrece de la fenomenología en los años veinte, desconocidas hasta que se publicaron algunos manuscritos. En gran medida todo ello está en el tomo VIII de Husserliana, que se titula *Erste Philosophie II*, que es donde aparece la estructura triple del yo (ver Hua VIII, 427 y 440)[38], así como la necesidad de convertir la subjetividad en intersubjetividad y en qué medida eso afecta a la epojé.

Siempre se puede decir que *de hecho* no estamos aún *en* la realidad sino solo *en el sentido* de la realidad —y con esto termino, aludiendo a la función que aquí cumple el cuerpo, sin detenerme más en los desarrollos husserlianos sobre él[39]— porque la solución está en el cuerpo. El problema del cuerpo viene de la misma arquitectónica de la fenomenología, porque en *Ideas* II se considera el cuerpo como objeto constituido, pero en el momento en que estoy hablando de percepción, estoy hablando del cuerpo, porque la percepción es a través del cuerpo; y en el momento en que estoy hablando de los otros, también estoy hablando del cuerpo, pues los otros solo por el cuerpo aparecen. Y precisamente por el cuerpo, que es, por una parte, cuerpo vivido, pero, por otra, cuerpo físico, estoy realmente en la realidad. Con el cuerpo *desambiguo*, por así decirlo, aquella neutralización, estando en un mundo real, pero un mundo real que no es independiente de mí, sino un mundo que es, por una parte, correlato animal de mi vida y, por otra, correlato de la intersubjetividad. Y este es el contexto en el que hay que aplicar la nueva arquitectónica a la cultura, porque esta pasa a ser el conjunto de hábitos de la intersubjetividad, de manera que ya no es un objeto constituido en o por la subjetividad, sino que es parte de la intersubjetividad, parte de los sujetos que juntos constituyen la intersubjetividad. Así, el mundo se nos da a través de los hábitos de la intersubjetividad que forman la cultura y son aprendidos en la sociedad. Por eso Husserl terminará diciendo que el mundo es una *Habe*, una tenencia. Como ya hemos dicho, será el hábito de los hábitos, porque todo el resto de los hábitos se refiere al conocimiento, valoración o acciones dentro del mundo, que es la gran tenencia, además, un apriori de la subjetividad como intersubjetividad, que está presupuesto en cualquier otro hábito.

38. Fink asumirá plenamente esta estructura tanto en el artículo «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl en la crítica contemporánea» (1966) como en la *Sexta meditación cartesiana*.

39. Sobre este punto quiero remitir a los trabajos de Roberto Walton publicados en *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad* (1993), sobre todo el trabajo «Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl» y el anterior «Génesis y anticipación en el horizonte temporal».

Lección cuarta

FILOSOFÍA, VOCACIÓN E HISTORIA: LA PRIMERA ETAPA DE FRIBURGO

§ 17. LOS TEMAS BÁSICOS DE LA ETAPA DE FRIBURGO

Nos corresponde estudiar ahora lo que es propio de la etapa que Husserl pasó en Friburgo. Husserl se desplazó allí en el semestre de verano de 1916, después de haber padecido una intoxicación de nicotina el otoño anterior, último de la etapa de Gotinga[1].

La lección anterior sirvió para explorar y exponer la amplia problemática que surge de la lectura de *Ideas*, y que generó la mayor parte de los elementos insatisfactorios que se conjuntaron en lo que he llamado el Husserl «convencional», que convertían la fenomenología en una filosofía caduca y superada. Desde mi perspectiva profesional, esa exposición se correspondía, en alguna medida, con los desarrollos de mi libro *La estructura del método fenomenológico*, y de acuerdo a ese mismo título, con el intento de dibujar lo que he llamado «la estructura conceptual de la fenomenología». Cuando hablo de «estructura» me estoy refiriendo al conjunto de conceptos que constituye el método fenomenológico. El objetivo fundamental de la etapa de Gotinga sería perfilar ese conjunto estructural, definiendo los diversos conceptos y relaciones que lo constituyen, tarea, como vimos, muy compleja y que hay que definir no solo desde *Ideas* I, sino también desde las ampliaciones y correcciones que Husserl introdujo en los años veinte. De no hacerlo así, sobre todo si tenemos en cuenta lo que se dice en el largo texto que he citado al final de la lección anterior, esa estructura queda muy distorsionada y en gran

1. Carta de Malvine Husserl del 30 de septiembre a la familia Albrecht. Tomado de I. Kern, «Einleitung», Hua XIII, XLIV. Esta carta no aparece en las dirigidas a la familia Albrecht del volumen IX de las *Briefwechsel*. Sí hay una carta a Daubert, del 23 de enero de 1916, en la que Husserl le informa de su internamiento en octubre por ese envenenamiento por nicotina (*Briefwechsel*, II, *Die münchner Phänomenologie*, p. 74).

medida inutilizada, porque se impide llevar a cabo una fenomenología de la razón y, en consecuencia, nos sitúa en una filosofía moderna de la representación. La recepción usual de la fenomenología ha solido tomarla en ese sentido moderno.

Pero nunca hay que olvidar que esa filosofía era respuesta a los problemas generados en la concepción de la ciencia que llevaban a una errónea concepción del ser humano. En ella, este sería un hecho más del mundo, en el que la razón no presenta más que su lado de oportunidad, lo que significa que la razón no tiene ninguna virtualidad porque sería radicalmente coyuntural. Respondería a aquella frase de Groucho Marx: «Estos son mis principios. Si no le gustan, tengo otros». Pero eso mina las bases incluso de la política. Es decir, la puesta en marcha de la estructura metodológica llevada a cabo en la etapa de Gotinga, aunque aclarada en Friburgo, es *para responder a un desafío sobre la imagen del ser humano* que subyacía en el modo como se entendía la fundamentación de la lógica o matemática. Detrás de la configuración de la fenomenología está *el debate por la imagen del ser humano*. En la etapa de Gotinga es posible que Husserl se centrara fundamentalmente en la fijación de la estructura. Pero a punto de terminar esa etapa acontece la Primera Guerra Mundial, que le conmocionó profundamente e hizo que en adelante, coincidiendo ya con la etapa de Friburgo, se preguntara por la *función de la filosofía*, en su caso, de la fenomenología, por la función de esa estructura que estaba ajustando.

Expresado de otro modo, la guerra le hace ver la necesidad de entender los fallos de la cultura europea, mostrándole que aquel naturalismo, que era lo que subyacía al psicologismo, implicaba una degradación de la razón. En efecto, de ser una razón competente para dirigir la vida humana desde principios válidos para todos, se había convertido en una mera razón técnica, que terminaba teniendo como objetivo decisivo producir armas para la guerra y, en esa medida, desencadenar la guerra. La guerra suele estar en función de las políticas de rearme. Es, por tanto, la guerra la que le hace a Husserl volverse a preguntar por la función de la estructura o, en otros términos, de la fenomenología en general, continuando así lo que ya había hecho en Halle[2]. Más allá de la necesidad de ajustar la estructura del método, resolviendo las imprecisiones que parecían deducirse del modo de expresión de *Ideas* I, lo que

2. También Philip Buckley subraya este papel de la guerra en la vuelta de la fenomenología hacia la consideración de la crisis de la humanidad, lo que significa orientar la fenomenología en una dirección práctica (Buckley, 1992, 6). La interpretación de Buckley subraya también la continuidad de Husserl. Véase, por ejemplo, *ibid.*, 69, donde conecta el artículo de *Logos* (1911) con los de *Kaizo* y *La crisis*. Si se tiene en cuenta la conexión de ese artículo de 1911 con la refutación del psicologismo, tendremos la tesis que estamos defendiendo en este texto.

Husserl pretende en Friburgo es explorar la función de la filosofía, ver cómo la filosofía, en su caso, la fenomenología, puede pensar lo que había pasado, las raíces de la naturalización de la razón, convirtiéndola en un puro hecho y, si es posible, proponer soluciones. Este es globalmente el sentido de la fenomenología en la etapa de Friburgo.

A efectos del Husserl «convencional», el núcleo de todo lo que acabo de decir se condensa en *La crisis de las ciencias europeas*, que es un libro centrado en la crisis de la razón y de la cultura europea. Todo eso aparece sobre todo en la primera sección de la obra, en concreto, en las primeras quince páginas, donde figura una frase que resume de modo sencillo y claro todo el sentido crítico de la fenomenología: «Ciencias de solo hechos [o meras ciencias de hechos] hacen seres humanos de solo hechos (*Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen*)» (Hua VI, § 2, p. 4).

La frase aparece en 1936. Pero, como la publicación de esa obra tardía ocurre de manera descontextualizada para los que no estaban en relación muy personal con el Husserl de Friburgo, *La crisis* es interpretada como una producción separada de todo lo anterior, sobre todo confrontada con *Meditaciones cartesianas* e *Ideas*, incoherente con lo anterior, muy ajeno al espíritu esencialista y ahistórico de la fenomenología. Por otra parte, solo explicable porque los nazis, una vez tomado el poder en Alemania, atacaron la fenomenología, acosaron a Gerhard, hijo de Husserl, y si a este al principio simularon respetar, terminaron por sitiarlo. Con ello, Husserl padeció el peso de una historia que hasta entonces había ignorado y ante el que reaccionaría traicionando su visión anterior. Se ha dicho que la historia arrolló a Husserl, y que ante ello se vio obligado a reaccionar. Así, *La crisis* no alteraba nada el conjunto de la fenomenología, pues fue vista desde la interpretación dada por buena del Husserl «convencional». Ya he mencionado (*supra*, pp. 34 s.) que esta misma fue la visión de Ortega, que, ante el texto de *La crisis*, que desbarataba su interpretación de la fenomenología como incapaz de tomarse en serio la historia, entendiendo que en *La crisis* se vuelve a la historia, decide atribuir el texto a Fink, con lo que se ahorraba el esfuerzo de revisar sus postulados.

En esta interpretación de *La crisis* se olvidaban algunas frases muy importantes tanto de *Meditaciones cartesianas* como de *Lógica formal y trascendental*, que han cobrado verdadero relieve al publicarse los textos sobre *Renovación del hombre y de la cultura*. En el § 2 de *Meditaciones cartesianas* se habla de la necesidad de renovar la cultura. No lo hace Husserl de modo directo, sino indirecto porque menciona el punto de partida, la situación de la pérdida de fe en los ideales ilustrados, que es lo que le obliga a buscar una filosofía segura para restaurar esa fe ilustrada. Dice Husserl:

> Al comienzo de la Edad Moderna, cuando la fe religiosa fue enajenándose cada vez más en una convención carente de vida propia, la humanidad intelectual se elevó hacia la nueva gran fe: la fe en una filosofía y ciencia autónomas. *La cultura entera de la Humanidad había de ser guiada y esclarecida por intelecciones científicas y, en virtud de ello, reformada en una nueva cultura autónoma* [cursivas, J. S. M.]. Pero también esta fe, entre tanto, ha dejado de ser auténtica y se ha atrofiado (*Meditaciones cartesianas*, trad. de M. A. Presas, pp. 37 s.; Hua I).

Dicha fuera de contexto, esa frase significaba muy poco o nada para entender que la filosofía de Husserl estaba al servicio de esa renovación de la cultura para convertirla «en una nueva cultura autónoma». Por lo demás, también al principio de la *Lógica* habla Husserl de pérdida de la fe en la razón, que es lo que se analiza en *La crisis*.

La frase citada del comienzo de *La crisis* hay que entenderla a fondo y procuraremos hacerlo. En el Husserl «convencional» podía sonar en gran medida extraña, como reacción a la violencia nazi que padeció directamente, por lo que no se veía su conexión con el resto de la fenomenología. Hoy sabemos que, al contrario, esas palabras no son más que el resumen de la preocupación de Husserl en la etapa de Friburgo, que coincide con la posguerra, y que no es sino tomarse en serio y en su raíz aquella intención que subyacía en la lucha contra el psicologismo. Decir que si solo hay ciencias de hechos, el ser humano es solo un ser de hechos, no es más que otra forma de expresar las consecuencias del psicologismo[3]. En ese sentido la frase, que pertenece a la última obra de Husserl, pone de manifiesto cuál era la intención de la refutación del psicologismo llevada a cabo en los albores de la fenomenología, y que no es otra que la reivindicación de un ser humano no reducido a un mero hecho de la naturaleza. Ese es el sentido de la obra de Husserl desde el principio, pero todo llevado a cabo con argumentos filosóficos, no con argumentos teológicos, ni dirigidos por las creencias religiosas, terreno en el que no hay ninguna dificultad en decir que un ser superior, Dios, crea el alma y la dota de unas características precisas que hacen que no seamos hechos de la naturaleza. El problema está en que para ello hay que poner como supuesto una fe, que nos haría dejar la filosofía[4]. La fenomenología trata de mostrar que no somos meros hechos de la naturaleza, pero mostrándolo con argumentos filosóficos. Esto último tampoco quiere decir que seamos productos de algo extra- o supramundano, pues no hay ningún compromiso ontológico, sino solo un afán de mostrar las características de la vida humana implicada en los productos que exhibe nuestro mundo. La respuesta hay que darla desde la filosofía, ateniéndose de modo riguroso a los fenómenos que se descubren en el análisis fenomenológico.

3. Conectar esta frase con el psicologismo es lo que da unidad a la intención de la fenomenología, y lo que nos permite llevar a cabo lo que anteriormente (p. 14) he llamado una *lectura teleológica* de Husserl, leyéndolo desde *La crisis*, para ver hasta qué punto esta última obra no es sino la culminación de algo que *in nuce* estaba en los textos anteriores.

4. La filosofía no es incompatible con la fe, porque la descripción de las cosas tal como son (principalmente la del ser humano) puede motivar —así lo hacen Kant y Husserl— los postulados de la razón —en Husserl en una fenomenología *constructiva*—

Si analizamos bien esa frase conectándola con la refutación del psicologismo, descubriremos en ella la intención de la fenomenología o, como yo suelo decir, su función y su sentido. Utilizo estas tres palabras —intención, función y sentido— para indicar lo mismo, el para qué de la estructura de la fenomenología. De ese modo podríamos decir que, si en la etapa de Gotinga en su conjunto Husserl se dedica al estudio y configuración de la estructura de la fenomenología, en la de Friburgo, aunque procure también perfilar mejor la estructura, su ocupación más importante en esa etapa será estudiar la función, la intención o el sentido de la fenomenología.

El problema provino de que en los veintidós años que permaneció Husserl en Friburgo, de 1916 hasta 1938, fecha en que murió, apenas publicó obras, solo *Lógica formal y trascendental*, las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* y, luego, *Meditaciones cartesianas*, más algunos artículos de difusión muy reducida. En cualquier caso, todo ello es radicalmente insuficiente para hacernos ver que la intención de la fenomenología no era teórica, sino práctica, porque con esas obras no era posible tomar nota de todo lo que Husserl estaba haciendo en esos años de cara a explicitar la función práctica de la fenomenología, una función que no aparecía por ningún lado.

Pero, teniendo en cuenta los textos de la etapa de Friburgo publicados sobre todo a partir de 1988, en el «nuevo» Husserl hay que cambiar desde su raíz la imagen que se tenía del Husserl «convencional», según la cual el fenomenólogo, que para él actúa como representante de la filosofía, es, y así figura en *Ideas* I, un «espectador desinteresado (*uninteressierter Zuschauer*)». Así, era inevitable que en la opinión convencional que se tenía de Husserl se impusiera una noción del fenomenólogo como un pensador descomprometido con los problemas de la vida concreta, quedando esa imagen como la imagen estandarizada de Husserl y de la fenomenología; imagen que, por otra parte, ha calado de modo profundo en la opinión filosófica a la hora de evaluar el pensamiento husserliano. ¡Cómo se iba a preocupar Husserl de la vida humana si hasta el cuerpo había quedado desconectado por la epojé! ¡Como

que fundamentarían la fe, si bien esa fe no debería ser puesta al principio ni usada como argumento.

si el cuerpo y sus problemas desaparecieran con la epojé! Conviene recordar lo que decía Gaos, para quien el cuerpo no podía pertenecer a la subjetividad trascendental porque había sido eliminado por la epojé, por lo que solo podría aparecer como un cuerpo constituido en la subjetividad trascendental, con lo que esta se convertía en una especie de metasujeto y, por consiguiente, nada personal y concreto.

Sin embargo, el estudio de la etapa de Friburgo conlleva la necesidad de un cambio radical de perspectiva porque la preocupación de Husserl en toda esa etapa es, de entrada, práctica, desde el convencimiento de que los males de la sociedad europea, que terminan manifestándose en la Gran Guerra, proceden precisamente de haber perdido la fe en la razón humana. Una fe que debería dirigir nuestra vida, que está llamada teleológicamente a cumplir las exigencias de una vida dirigida desde la razón.

Pero llegar al conocimiento de ese interés de Husserl, que es característico del nuevo Husserl, no fue fácil, porque los textos de la etapa de Friburgo eran muy fragmentarios y ha sido necesario disponer de otros textos definitivos como son los artículos sobre «Renovación». Las publicaciones en vida fueron muy escasas y las póstumas, lentas. En esta lección voy a tratar de aclarar los cuatro temas que parecen aglutinar el conjunto en el que Husserl expone lo que yo llamaría la *función de la fenomenología*, que, como he dicho, es una *función práctica*.

El primer tema básico sería el del sentido de Europa y la cultura filosófica que parecería definir dicho sentido, puesto en cuestión por el fracaso que la guerra supone. El segundo es la ética, pues para la evaluación de la cultura, es imprescindible contar con una ética. El tercero viene determinado por los dos primeros, pues ambos nos llevan a pensar en la función de la filosofía, una función que parece no encajar en absoluto con la definición del fenomenólogo como espectador desinteresado. Y no es que haya que desechar totalmente esa definición, sino situarla en su nivel. En efecto, el fenomenólogo es espectador desinteresado respecto a los intereses inmediatos de la vida, porque está interesado, como decimos a menudo en filosofía, en las causas últimas o primeras, pero no en las inmediatas o segundas. Por tanto, debe estar desinteresado respecto a las cosas de la vida ordinaria, porque, como veremos en algunos de sus textos, lo que le interesa a Husserl es aclarar cuál es el sentido de la «humanidad verdadera». El cuarto tema se deriva de los anteriores. Efectivamente, el estudio de Europa y de la función de la filosofía obliga a Husserl a adentrarse en la historia, de manera que el último Husserl termina siendo identificado con la vuelta de la fenomenología a la historia, aunque en realidad esta vuelta es llevada a cabo porque la función de la filosofía aparece con el surgimiento de esta en la historia y, por este motivo, la historia está implicada en el estudio de

la función de la filosofía. Creo que estos cuatro puntos abarcan lo fundamental de esta época.

Por otro lado, hay que tener muy en cuenta que muchos de los puntos mencionados solo han sido accesibles a partir los años noventa; de hecho, alguno de los textos decisivos solo se publicó en 1988. En el diálogo subsiguiente a una de las anteriores lecciones, dado que el último capítulo de mi libro *La fenomenología como utopía de la razón* trata del último Husserl, un alumno me preguntaba si lo expuesto en ese capítulo era todo lo que ahora tenía yo que decir en torno al último Husserl. Le respondí por supuesto que no, ya que ese capítulo está escrito teniendo en cuenta *La crisis de las ciencias europeas* y el primer volumen de *Filosofía primera* [*Erste Philosophie* I] (Hua VII), que es de 1965, donde hay un texto muy importante, al que luego aludiré, pero sin saber nada de otros textos que se publicaron en 1988, y que proporcionan pleno sentido al citado de *Filosofía primera*. Aún se conocía mucho menos toda la problemática en torno a *La crisis*, que, con la publicación, en 1993, del volumen XXIX de Husserliana, se ha enriquecido de modo considerable. Este volumen, que recoge textos complementarios a *La crisis*, hizo cambiar la opinión sobre el tema básico del último Husserl; pues de pensar que ese tema era la historia, desde esos textos complementarios se pudo ver que el tema fundamental no era la historia, sino la *función de la filosofía como profesión*. Pero, dado que la filosofía como profesión aparece en la historia, es preciso estudiar la historia.

La problemática de *La crisis* arranca con el Congreso Internacional de Filosofía, que tendría lugar en Praga en los días 2 al 7 de septiembre de 1934. Puesto que Husserl no podía asistir al congreso, le invitaron a escribir una breve toma de posición sobre la función de la filosofía en la situación de aquel momento. Husserl redacta un texto amplio y una carta en la que expone de modo breve el contenido del texto. La carta se incluyó en las actas del congreso en 1936. Ambos textos fueron publicados el año 1988[5]. El tema del congreso era «La crisis de la democracia», asunto que se podía estudiar en Praga, porque todavía no estaba bajo el dominio nazi y era una ciudad en la que los filósofos aún se podían expresar con libertad. El objetivo del congreso era preguntarse qué puede hacer el filósofo ante la crisis de la democracia y la barbarie nazi desde la pregunta de cuál es la función de la filosofía. Con ese tema

5. El tratado sobre la función de la filosofía está publicado en Hua XXVII, 180-221; y la carta en el mismo volumen, pp. 240-244. En esta explica que para responder a la pregunta por la función de la filosofía, necesita «todo un amplio tratado (*eine umfangreiche Abhandlung*)», que es el que acababa de escribir y que aparece publicado en las páginas antes citadas.

empieza la reflexión del *último* Husserl, pero con ello no hace sino volver a tomar de modo explícito esa preocupación, ya que la función de la filosofía que formula en ese momento la llevaba pensando desde la Gran Guerra.

Es posible que alguno diga que, si habiendo tenido acceso a los manuscritos, como hemos tenido muchos, no podíamos haber estudiado esa parte o faceta de Husserl. Es una pregunta muy correcta. Pero hay que entender que para cualquier persona era muy difícil meterse a fondo en varias decenas de miles de páginas a fin de tener una imagen clara de todos estos puntos. Cuando uno iba a estudiar los manuscritos de Husserl, se encontraba con un armario que podía contener cerca de cincuenta mil páginas. Cada uno estudiaba, entonces, una parcela, dedicándose otros a otras, y por eso solo con mucho tiempo y con la publicación de la mayoría de los textos básicos en la colección Husserliana hemos tenido acceso a puntos decisivos de su obra y a los momentos clave de su biografía. Solo así podemos reconstruir el desarrollo de la fenomenología de Husserl.

§ 18. EL SER HUMANO NO ES UN HECHO

Pero ahora, antes de detenerme en los puntos señalados, quiero fijar el significado de la frase de Husserl que he citado antes y que resume de modo maravilloso el sentido de la fenomenología. «Sentido» es orientación, por lo que, al hablar de sentido de la fenomenología, estoy pensando en saber adónde va, qué quiere, cuál es su intención y, en esa medida, también, cuál es su función. Por tanto, es una pregunta que se hace o tenemos que hacer a la estructura de la fenomenología. No se olvide la equivalencia de los tres términos: sentido, intención y función. En esta segunda etapa, Husserl utiliza bastante la palabra «función», que tiene dos sentidos, uno matemático, según el cual algo es función de algo; y otro más social, en el que algo cumple una función, que implica también el sentido matemático, porque para cumplir una función, algo tiene que estar ajustado a aquello para lo que sirve. La diferencia de un sentido y otro es que en la función matemática estamos dentro de una estructura determinada de la que cada elemento es función, mientras que en el segundo caso nos salimos de la estructura para preguntarnos por la función que esta cumple en un contexto mayor. Repitamos la frase citada: «Ciencias de solo hechos [o meras ciencias de hechos] hacen seres humanos de solo hechos».

El motivo de ella radica en el deseo o tendencia cientificista del siglo XIX de reconducir todas las ciencias a ciencias de hechos. El positivismo impone que todo tiene que ser reducido a hechos y, por tanto, el saber científico es un saber de hechos. Los éxitos de las ciencias de

hechos les daban un privilegio normativo, es decir, deberían marcar la norma a toda ciencia o, lo que es lo mismo, todas las ciencias tenían que asimilarse a ellas. Si pudiéramos reducir las ciencias a ciencias de hechos, o sea, actuar del mismo modo como actúan las ciencias de hechos, habríamos conseguido unificar el campo del saber y resolver los enigmas de la humanidad, que provendrían de que aún no disponíamos de las claves para reducir todo a hechos. El obstáculo o, mejor, los obstáculos para ello estaban en la psicología y en las ciencias formales. En la psicología porque parece que la conciencia más que un hecho sería la condición del acceso a los hechos; en las ciencias formales porque sus objetos en apariencia nada tienen que ver con hechos mundanos. Ambas ciencias se resistían, pues, a su conversión en ciencias de hechos. El derecho, por ejemplo, es fácil reducirlo a hechos, a saber, al hecho de la fuerza del Estado, que, en un sentido hobbesiano, tiene la fuerza que hemos delegado en él para imponer de modo coactivo sus leyes. Hemos renunciado a parte de nuestra libertad para que el Estado nos proteja. Por tanto, estamos hablando de hechos. El derecho no sería sino una acumulación de hechos por delegación, lo que, a su vez, es otro hecho.

En la psicología las cosas no estaban tan claras. Pero, a mitad del siglo XIX se estaban haciendo grandes progresos en esa conversión en una ciencia de hechos. Los fisiólogos Weber y Fechner consiguieron formular leyes matemáticas mediante las cuales podría iniciarse una psicología estrictamente científica basada en hechos, puesto que consiguen matematizar las sensaciones —es decir, la primera base de la conciencia— a partir de los estímulos físicos. Como estos se dejan cuantificar fácilmente, consiguieron también cuantificar las sensaciones que provocan esos estímulos. Las leyes de Weber y Fechner demuestran una relación mensurable, por tanto, cuantitativa, entre un estímulo físico (un hecho natural) y lo que se siente (un estado psicológico humano). Por ejemplo, la ley de Weber dice que la intensidad de la sensación es proporcional a la magnitud del estímulo. La ley establece que el menor cambio discernible, sentido y notado en la sensación es proporcional a la magnitud de su estímulo. Es fácil de entender con un ejemplo. Si estamos sosteniendo en nuestra mano una masa de 100 gramos, no distinguimos si añadimos un gramo, pero si añadimos 10 gramos, es decir, un 10%, lo notamos. En este caso, el umbral para discernir el cambio de masa es de 10 gramos. Pero en el caso de sostener una masa de 50 kilos, por ejemplo, en levantamiento de pesas, 10 gramos que añadamos no serán suficientes para que notemos la diferencia, al ser el umbral proporcional a la magnitud del estímulo. En su lugar, nos hará falta añadir una cantidad mucho mayor. En cualquier caso, todo esto se puede explorar cuantitativamente y expresarse en una fórmu-

la matemática. Por su parte, la ley de Fechner pone cifras a esa variación, pues dice que la intensidad de una sensación crece en progresión aritmética, mientras que el estímulo debe crecer en progresión geométrica.

Así, con Weber y Fechner, la psicología parecía entrar con toda decisión en el ámbito de las ciencias de hechos, con lo que desaparecía uno de los obstáculos más fuertes para la reducción de todo a hechos. El siguiente paso será considerar que todos los objetos de las ciencias formales se fundamentan en la psicología como ciencia de hechos, lo que significa decir que los objetos formales son productos de la mente humana, como, por otro lado, parece obvio. De esa manera, si se lograba esa reducción de las ciencias formales a la psicología, que llevaba camino de convertirse en una ciencia de hechos, también las ciencias formales, la matemática y la lógica, se convertirían en ciencias de hechos. Con ello hemos terminado de reducir toda ciencia a ciencia de hechos, porque no habría más que hechos. Brentano fue el que reaccionó contra esto, abogando, no por una psicología de hechos, sino por una psicología descriptiva, que describe la vida humana tal como se presenta, prescindiendo totalmente de la psicofisiología. Como se sabe, de Brentano saldrá la fenomenología.

Por otro lado, justo en esos momentos, cuando se está operando el triunfo de la conversión de todas las ciencias en ciencias de hechos, en Alemania, Holanda o Inglaterra era ya usual que los científicos aceptaran el darwinismo como la única explicación científica del ser humano. No se sabía cómo, pero sí que nuestro antepasado era algún primate ancestro. Ya había sido descubierto por el médico holandés Eugen Dubois el *Pithecanthropus* de Java, es decir, un intermedio entre el mono y los humanos. El nombre de *Pithecanthropus* procede de Haeckel, que ya había previsto que tenía que haber tal individuo. Dubois no fue a Java de modo casual, sino porque se pensaba que allí ocurrió la génesis del ser humano, de acuerdo a lo que entonces se conocía de la historia de la Tierra. Java sería lo que quedaría de un antiguo continente llamado Lemurilandia, que conectaba con África. Esta es la razón por la que fue a Java, entonces colonia holandesa, para buscar lo que Haeckel había formulado en tanto algo exigido por la teoría como el eslabón perdido entre los humanos y los primates. Y como encontró un pedazo de cráneo y de huesos de las piernas que parecían estar a medias entre los humanos y los primates, le puso el nombre que Haeckel había previsto para ese ser. De este modo ya tenemos también al hombre integrado en la naturaleza. Si conseguimos reconducir por la evolución el cuerpo a su historia natural y reconducimos también la mente humana y los productos cognitivos a hechos naturales, rendremos una conversión del ser humano en un hecho más.

Por tanto, la herencia epistemológica del siglo XIX era un positivismo por el cual todas las ciencias son solo ciencias de hechos, que informan sobre correlaciones de hechos. Desde el psicologismo, toda ciencia es ciencia de hechos, y, por supuesto, hechos naturales. Este es el núcleo del psicologismo que llega hasta finales del siglo XIX y con el que se enfrenta la escuela brentaniana.

El problema es la consecuencia de esa premisa, que es bien sencilla: el psicologismo anula la ciencia. Este es el núcleo del argumento con el que Husserl refutará el psicologismo en *Prolegómenos para una lógica pura* de 1900. La ciencia queda anulada porque queda inmersa en un relativismo y, en definitiva, en un escepticismo, ya que la propia ciencia se hace variable en función de las circunstancias. El problema es que la guerra había demostrado que la crisis de la cultura, que venía del siglo XIX y que se manifestaba en que ni a los propios científicos les importaba defender una epistemología que invalidaba su propia ciencia, era en realidad una crisis más profunda, porque convertía a los humanos mismos en meros hechos naturales, por tanto, azarosos, sin ninguna razón que marcara rumbo alguno, sin orientación, como puras contingencias lanzadas a la vida sin meta ni destino. Si no hay legitimidad de ningún tipo, porque los hechos puros no parecen tener legitimidad de nada, ¿en qué se convierte la historia? En la *historia del más fuerte*. No hay otra razón más que la razón de la fuerza. La guerra es solo una manifestación de que no había más que el derecho de imponerse por la fuerza. Todas las guerras son eso, y en cuanto la historia esté hecha en gran medida por las guerras, se puede afirmar que en la historia lo que prima es la fuerza, la razón de la fuerza y no la fuerza de la razón. La epistemología del psicologismo implica una imagen del hombre dirigida por esa idea.

El significado de ser solo hechos naturales es que no hay ninguna *obligación*, más que obligación de hecho. Si el Estado me impone una obligación, no es porque haya una legitimidad racional, sino porque el Estado tiene el monopolio de la fuerza y me la impone, por tanto, por el hecho de la fuerza de que dispone. No se trata de una obligación racional, sino solo de una obligación fáctica. Y seguro que el Estado dispone de fuerza fáctica o real, pero pensamos que el Estado tiene un derecho legítimo a actuar así porque tiene la delegación de la sociedad que ha de organizarse para su defensa y, por tanto, delega en el Estado esa capacidad. Pero si en realidad todo fueran puras facticidades, si nada nos liga ni obliga, porque no hay razón, ninguna cosa tiene más legitimidad que otra cosa. Por supuesto, tampoco habría verdad y, en definitiva, nuestra vida sería un puro azar, ya que en ella se impone el que más fuerza tiene.

«Ciencias de solo hechos [o meras ciencias de hechos] hacen seres humanos de solo hechos», hacen humanos como meros hechos natura-

les. El significado profundo de la frase es que todo lo que ocurre es resultado de la imposición de la fuerza que detenta el que es capaz de imponerla. No hay legitimidad, el derecho no es tal, sino solo el hecho de la fuerza. Está claro que eso es muy serio. Porque implica también que no hay dignidad de las personas. Pues si todo es hecho, ¿qué dignidad de las personas puede haber? Pensamos que la dignidad de las personas es algo que genera un derecho, pero si todo es hecho, la dignidad de las personas se convertirá en lo mismo, en el hecho del convencionalismo de que la aceptemos como tal. Y es cierto que hay gente que admite que todo esto del derecho y la dignidad son convenciones culturales. Mas, si todo son convenciones, bastaría con que uno tuviera más fuerza para romper la convención, y no podríamos acudir a ningún criterio para enfrentarnos a esa acción más que por la fuerza, si la tenemos.

Todo esto es lo que se ventila en esa frase, en la que se extraen las *consecuencias antropológicas del psicologismo*. En *Investigaciones lógicas* podía ser suficiente con sacar las consecuencias epistemológicas, pero después de una terrible y absurda guerra, esas consecuencias ya no bastaban; en realidad, no eran más que el resultado de algo más profundo, que es la concepción del ser humano que está detrás. Por tanto, el psicologismo es indicio de una crisis antropológica mucho más profunda, que es lo que explica Husserl justo en las primeras páginas de *La crisis de las ciencias europeas*. Con esto, y es muy importante tomar nota de ello, el Husserl primero, el de *Investigaciones lógicas*, queda unido y ligado al último, el de *La crisis*.

Husserl empezó muy pronto después de la guerra, incluso ya durante la misma, a preocuparse por el diseño de la renovación de la cultura. En su filosofía ya había mostrado, justo en la puesta en marcha de la estructura de la fenomenología, que la vida humana no es un hecho natural, que en ella hay *aprioris*, es decir, vamos a formularlo así, «obligaciones». Por ejemplo, en el análisis de la percepción se enraíza la razón, una razón que es necesaria. No puedo desvincularme de ella, la razón nos «obliga». La razón enraizada en la donación originaria es fuente de legitimidad[6].

La novela de Orwell *1984* permite entender muy bien lo que quiero decir. Orwell parte de que el protagonista, Wilson, es el único que no está sometido al sistema. Una vez detenido, todo el esfuerzo de los represores es someter también a Wilson para así cerrar el círculo. ¿Qué hacen para doblegar al protagonista? Torturarle para convencerle de que 2 + 2 son 5; no para que diga que 2 + 2 son 5, sino para que se convenza de ello. Es decir, todo el esfuerzo de los torturadores es quebrarle

6. Y esto ocurre en la parte de la percepción que he llamado percepción «animal».

la razón, quebrarle la legitimidad de la razón. En el momento en que le quiebren la razón, de modo simultáneo han quebrado la capacidad de razonar, de evaluar y de decidir, y en ese momento ya queda sometido a la estructura de dominio, al sistema. Ese es el tema de la novela. Pues bien, lo que hace Husserl en la fenomenología de la razón expuesta en *Ideas*, es fundar la razón como legitimidad, como imposibilidad de decir «no» a una cosa que se nos da originariamente, porque si una cosa se nos da de ese modo, no puedo decir lo contrario, dada por supuesta la sinceridad. Estoy obligado. Esta necesidad de la razón es lo que Husserl muestra en la estructura, cuyo sentido es que el sujeto trascendental que está vinculado a la razón no se disuelve en el puro azar de la naturaleza, es decir, que incluye una necesidad que va más allá de la naturaleza; que, por tanto, no es un hecho, y no porque el sujeto trascendental sea creado o no, ya que no hace falta acudir a ningún postulado de una creencia religiosa; solo el análisis fenomenológico llega a vincular sujeto trascendental con razón como legitimidad e imposibilidad de romper ese vínculo.

Y aquí me gustaría usar una palabra que explica muy bien esta situación, la palabra «obligatoriedad», la obligatoriedad de la razón. Porque la razón nos obliga y no nos podemos desvincular de ella, es decir, nos liga o religa a ella, además no según las circunstancias coyunturales, sino de modo total. No quiere decir que los hechos que la razón nos muestra sean necesarios en su génesis, que estuvieran predeterminados por necesidad, porque tuvieran en sí mismos una razón suficiente de necesidad, sino que una vez que existen o se dan, y la percepción los capta donándose de modo original, generan la necesidad de que el hecho es y no puede no ser al mismo tiempo respecto a lo mismo. Lo que es, es, y la razón está obligada a poner lo que es en el mismo sentido en que es. Esa obligación o religación de lo racional es lo que queremos subrayar. Pues esa necesidad de la razón es lo que subyace a la búsqueda de un sujeto trascendental que no se disuelva en el puro azar de la naturaleza. Además, esa necesidad afecta no solo a la percepción, sino a la ciencia en cuanto tal. La ciencia se construye sobre una legitimidad, por la cual lo que según ella se ha donado de modo pleno como algo original impone la obligación de no poder renunciar a ello, de vincular al sujeto, de religarlo, de obligarlo a aceptar esa donación originaria. Esa necesidad es consustancial a la ciencia.

§ 19. LAS CONFERENCIAS SOBRE EL IDEAL DE SER HUMANO

La primera actividad en que Husserl muestra su preocupación por la imagen del ser humano y ofrece una orientación sobre los temas que

entonces le interesaban, son unas conferencias dirigidas a excombatientes, que pronunció antes de que finalizara la guerra y recién llegado de Gotinga. Fueron pronunciadas en Friburgo, en 1917, y el tema sobre el que versaron fue el ideal de ser humano en Fichte. Las conferencias las leyó Husserl por primera vez en la Facultad de Ciencias de la Administración, entre el 8 y el 17 de noviembre; las repitió para oyentes de la Facultad de Filosofía los días 14, 15 y 16 de enero del año siguiente y, de nuevo, en noviembre, un par de días antes de la capitulación de Alemania. Son tres conferencias sobre la historia humana tomando el modelo de Fichte; en ellas se muestra el camino que va a seguir Husserl y, por tanto, cuál será su ideal práctico. Para entender la orientación de su filosofía de Friburgo, es imprescindible leer estas conferencias, que se publicaron por primera vez en el tomo XXV de Husserliana en 1987 (Hua XXV, 267-293)[7]. Ya los títulos de las dos últimas nos dan una pista de cuál va a ser la propuesta de Husserl.

La segunda conferencia se titula «El orden moral del mundo como el principio creador del mundo» [*Die sittliche Weltordnung als das weltschaffende Prinzip*]. La tercera lleva como título «La automanifestación de Dios en las etapas de la humanidad» [*Die Selbstoffenbarung Gottes in den Menschheitsstufen*]. No me voy a detener más que unos breves momentos en estos textos maravillosos, que hay que leer para hacerse cargo del sentido del Husserl de Friburgo. De hecho, las ideas que nuestro filósofo desarrolla en esas conferencias van a permanecer en él prácticamente hasta el final, por supuesto, desvinculándose de la filosofía concreta de Fichte.

Husserl elige a Fichte porque supo «remoralizar», es decir, levantar la moral del pueblo alemán después de la derrota de Jena, de octubre de 1806, que condujo al dominio de Napoleón en Prusia. En 1807, Fichte pronunció unas muy importantes y famosas conferencias que se conocen como *Discursos a la nación alemana*, que sirvieron para remover el espíritu combativo del pueblo prusiano sometido a Napoleón y humillado por la derrota. Alemania no existía como país, no era un Estado. Fichte consideraba que la filosofía más importante que se estaba haciendo en el mundo era la filosofía alemana. Por eso exhorta a crear un Estado alemán, porque en ese Estado ve la posibilidad de una renovación de la cultura desde ideales éticos y religiosos, convirtiendo al pueblo alemán en el pueblo elegido en ese momento para llevar a cabo esa renovación cultural y religiosa, ya que desde una perspectiva filosófica era la nación dirigente. Son ideas nacionalistas que luego explotará el nazismo, pero que Fichte considera solo desde una perspectiva ética y religiosa, lo que

7. Hay una traducción al inglés de J. G. Hart, «Fichte's ideal of humanity»: *Husserl Studies*, 12 (1995-1996), pp. 111-133. Ver también Hart (1995).

está claro que no hará el nazismo. Fichte es un ilustrado que acepta las libertades de la Revolución francesa, pero no está de acuerdo con el despotismo de Napoleón. Por eso el ideal que Fichte promueve en esos discursos como tarea del pueblo alemán es la recuperación de las libertades, elemento consustancial a la Ilustración, por ejemplo, la libertad de expresión. Rechaza la pena de muerte porque dice que el Estado no tiene poder en esos términos sobre el individuo. En eso está contra la Revolución francesa, porque esta se situó por encima de los individuos, a lo que se opone la filosofía de Fichte. Lo que propone es que la misión de ese nuevo Estado alemán sea contribuir a la creación del orden moral del mundo. Esta es la fórmula que tomará Husserl de Fichte, aunque con un contenido distinto. Fichte exaltaba en sus discursos al pueblo alemán porque por la filosofía desarrollada en su seno le había llegado la hora de contribuir al cumplimiento de las obligaciones morales. Estaba pensando en la creación de un Estado alemán que se encargara de velar por la instauración del orden moral del mundo, orden del que había hablado en su texto publicado en 1798[8], que, como se expondrá a continuación, desencadenó una dura acusación de ateísmo, por la que tuvo que abandonar la Universidad de Jena.

Husserl afirma que los ideales nacionales que había despertado Fichte con sus *Discursos a la nación alemana*, en realidad, eran una conversión interna a las más altas ideas religiosas y éticas: Fichte «despertó las fuerzas que acrisolaron y fortalecieron todos los corazones internamente, unas fuerzas que convirtieron en héroes a hombres débiles y pusilánimes (*kleinmütigen Menschen*)» (Hua XXV, 268 s.). Un poco antes de que finalizara la Gran Guerra del 14, que es cuando Husserl pronuncia estas conferencias, pensaba que tampoco a ellos, los alemanes de 1917, les faltarían fuerzas, al igual que a los alemanes de finales de la década de 1800. Dice Husserl: «Otra vez se ponen en marcha ideas e ideales, y de nuevo encuentran abiertos los corazones» (Hua XXV, 269). Y ahora añade algo muy interesante:

> [...] el modo de pensar y sentir unilateral naturalista está perdiendo su fuerza. La necesidad y la muerte son actualmente los educadores. Cierto que ya desde hace años la muerte no es ninguna excepción que se deje esconder y falsificar en su majestuosa seriedad con festivos y pomposos convencionalismos. De nuevo ha conquistado la muerte su derecho originario sagrado. De nuevo es ella la llamada de atención en el tiempo sobre la eternidad (*ibid.*, 269).

8. J. G. Fichte, «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», en Rivera de Rosales y Cubo (eds.), (2009).

Estas frases indican que el Husserl de después de la guerra nada tenía que ver con el que hemos visto antes, con el Husserl «espectador desinteresado»; con ese Husserl con el que tiene que habérselas quien empieza a leer fenomenología a través de las *Ideas*. Al contrario, cuando se leen estas conferencias —que, como he dicho, no fue posible hasta 1987—, vemos un Husserl que se toma en serio los problemas más acuciantes de la vida humana, pero con las armas de la filosofía. Un Husserl que habla de la muerte como advertencia que en la vida se nos hace de la eternidad del ser humano. Estamos en una orientación distinta.

La segunda conferencia sobre el orden moral del mundo como el principio de su creación, alude a la tendencia que es propia de los humanos a aspirar a un ideal de perfección, que solo puede darse en un mundo sometido a un orden moral. No hay perfección si no es en un orden moral del mundo, que de ese modo se convierte en la condición de posibilidad de la vida lograda de los diversos individuos. Lo moral va a consistir en contribuir a la creación del orden moral del mundo. El orden moral del mundo es, por ejemplo, que no haya explotación y que todas las personas tengan capacidad de desarrollarse de acuerdo a sus posibilidades. En un orden moral del mundo no puede haber las diferencias salariales que hay en nuestro mundo. Por supuesto, tampoco puede haber millones de ciudadanos que no dispongan de lo necesario para mantener su vida y la de su familia. Ni puede haber personas que vivan a la intemperie; o que sean expulsadas de sus casas a la calle, sin asegurarles ningún cobijo, o que no puedan disfrutar del cuidado de la salud por no tener dinero, mientras que otros pueden gastarlo en cirugía para sus mascotas. No es difícil poner ejemplos de desorden moral del mundo por doquier. La corrupción de los poderosos es una prueba más del desorden moral del mundo. Desde la idea del orden moral del mundo es fácil reprobar todos los inmensos escándalos que han llevado en los últimos años a la mayor crisis económica que ha generado un sufrimiento inmenso de los más débiles y de otros muchos, que solo se habían dedicado a trabajar.

Para Fichte, ese orden moral del mundo es Dios: «Ese orden moral vivo y actuante es él mismo Dios; nosotros no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos captar ningún otro»[9], y por eso Dios, en la medida en que es el orden moral del mundo, es un ideal. Lo que entendemos por Dios es exactamente eso. Es conocido que se le acusó de ateísmo por hacer tal afirmación. Si el orden moral del mundo es la perfección de una sociedad en la que todos los individuos desarrollen sus capacidades y disfruten de las posibilidades históricas de esa sociedad, es algo así

9. J. G. Fichte, «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», cit., p. 145.

como decir que Dios es la perfección de nuestra sociedad. Si Dios solo es eso, es fácil que surgiera una acusación de ateísmo. Fichte lo intentó aclarar y, así, contrarrestar las acusaciones insistiendo en que en sus tesis no se daba una propuesta atea, porque no identificaba a Dios con el orden moral del mundo, sino a este con una manifestación de Dios en el mundo, pero lo cierto es que tuvo que abandonar Jena[10].

Husserl asume ese ideal de Fichte de que la construcción del orden moral del mundo es el ideal práctico. Con estas conferencias Husserl marca el camino que seguirán su ética, su filosofía de la historia y su filosofía de la cultura, que son los tres grandes núcleos temáticos que va a tratar en los años de Friburgo.

En 1918, en Bernau, se dedicó nuevamente a estudiar el tiempo, avanzando algo muy importante respecto a los manuscritos sobre el tiempo de 1905, en los que en la constitución del tiempo y de la autoconciencia predominaba el pasado, la retención, y se insistía en la conciencia en cuanto presente y pasado, y apenas en cuanto futuro. En los

10. Fichte escribió el texto mencionado en la nota anterior para suavizar los efectos de un artículo de su colega Friedrich Karl Forberg, antiguo *Privatdozent* en Jena y a la sazón rector en Saalfeld, que defendía, en el texto que mandó para publicar, «Desarrollo del concepto de religión», que la religión es «la creencia *práctica* en un gobierno moral del mundo» y que por eso no depende de la creencia en Dios. Fichte había concebido su escrito como notas al artículo anterior, con el que mostraba discrepancias serias, pero Forberg lo rechazó, con lo que Fichte, editor, junto con Niethammer, del *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten*, publicó su texto como artículo independiente. El libro antes citado (Rivera de Rosales y Cubo), que contiene el texto de Fichte, es una muy interesante recopilación que recoge todos los textos intervinientes en la polémica. Especialmente recomendable es el capítulo de M. J. de Almeida Carbalho, «Introducción histórica», pp. 13-134. El libro incluye la traducción de los escritos de Fichte relacionados con la polémica, así como ensayos de varios investigadores, referidos a ella, sus circunstancias y sentido. A efectos de la propuesta husserliana no es imprescindible conocer qué significaba para Fichte el «orden moral del mundo», sino que lo tenemos que sacar del desarrollo mismo de los textos de Husserl. Esto no obstante, conviene conocer el sentido de la polémica para hacerse cargo de modo pleno del concepto husserliano. Estos temas conciernen profundamente a la fenomenología porque el concepto «orden moral del mundo» determina el ideal práctico de Husserl. Por lo que concierne a la acusación de ateísmo, la frase que he citado en el texto no puede por menos que provocar en las autoridades una sospecha de ateísmo, teniendo en cuenta la firmeza de la creencia en un Dios personal distinto del mundo.

El artículo de Fichte desencadenó, en efecto, una agria polémica, que se sumaba a las que se produjeron, ya en 1777, la «Disputa sobre los fragmentos», provocada por Lessing; luego, a partir de 1785, la «Disputa sobre el panteísmo», provocada por Mendelssohn y Jacobi. Sobre ese trasfondo, ya muy cargado y la inestable posición de Fichte en Jena, la polémica sobre el ateísmo, a partir de las citadas palabras de Fichte, estaba servida. Como se sabe, Fichte fue expulsado de la Universidad de Jena a raíz de la polémica. En el espléndido artículo citado de Almeida Carbalho pueden leerse los pormenores de las tres polémicas, y sobre todo de la del ateísmo. En él se explica de modo muy detallado cómo se produjo el abandono de la universidad por parte de Fichte (Almeida Carbalho, 2009, 114 ss.).

manuscritos de Bernau, al contrario, se toma muy en consideración el futuro, la protención. Esto tiene una gran importancia porque en la constitución del orden moral del mundo estamos en un terreno de actuación para el futuro. En el terreno de la epistemología puede predominar el pasado, porque conocer algo es siempre tener un hábito de haber aprendido a conocer. Esto es lo que significa aquello que decíamos anteriormente, que el sujeto es sujeto de hábitos. Al conocer, lo que hacemos es aplicar un esquema que ya hemos constituido antes, por lo que conocer, dice Husserl, es ante todo constituir ese esquema de reconocimiento o, como dirá en *Meditaciones cartesianas*, conocer es ante todo aprender a conocer: «Todo lo conocido remite a un originario aprender a conocer»[11]. En el conocimiento predomina el pasado, que es el que marca el reconocimiento de la pertenencia de algo a una clase. No conoceríamos las cosas si no tuviéramos pasado, si no tuviéramos esquemas de reconocimiento de cosas. Así, en la parte técnica lo importante es el pasado, porque en ella predomina la necesidad del conocimiento de aplicación de las técnicas. Pero, en la etapa de Friburgo, Husserl está más interesado en la parte práctica de la vida. Y justamente la práctica, el modo en que actuamos en el mundo, nos lleva al futuro, y así, en los análisis del tiempo de Bernau lo que adquiere importancia es la protención, el futuro (Moural, 2003)[12]. Como dicen los editores de los manuscritos de Bernau, Rudolf Bernet y Dieter Lohmar: «La investigación de la esencia de la 'protención', por ejemplo, de la captación presente de un tono futuro, fue algo secundario. Solo en los manuscritos de Bernau asume la protección, y en especial su limitación con la retención, la necesaria atención» (Hua XXXIII, XXXIII).

Esto tiene además un interés secundario, pero que conviene resaltar, pues podría ser importante desde una perspectiva historiográfica, ya que una de las cosas de las que se le acusó al Husserl «convencional» fue de que en sus análisis del tiempo se fijaba más en el pasado que en el futuro, a diferencia de Heidegger, que se fijaba en el futuro como el elemento primario del tiempo humano. Pues bien, en los manuscritos

11. *Meditaciones cartesianas*, p. 136, trad. de M. A. Presas, aunque este habla de «llegar a conocer». Husserl dice: «Alles Bekannte verweist auf ein ursprüngliches Kennenlernen» (Hua I, 113). *Kennenlernen* es, sin más, conocer, pero no se puede ignorar la raíz de adquisición procesual del *lernen*, que es aprender, matiz en que insiste la lengua alemana como necesario para el conocimiento. La traducción de Gaos aún se aleja más del sentido preciso de lo que significa el *ursprüngliches Kennenlernen*, que Gaos traduce como «primitivo entrar en conocimiento de ello».

12. Sobre este punto, ver J. Moural, «Husserl and the Future: Temporality, Historicity, and Responsibility in His Later Work», en *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*.Cheung, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne y Hans Rainer Sepp (eds.), web en: www.o-p-o.net, 2003.

de Bernau, se pondría como fundamental el futuro. El problema estuvo en que estos manuscritos fueron clasificados y catalogados muy tarde en el Archivo Husserl de Lovaina, por lo que se demoró su estudio. Husserl, como ya he dicho (ver *supra*, p. 71), se los había dado a Fink para que los publicara en forma de libro. Este redactó un volumen del que no quedó satisfecho y terminó destruyéndolo (Hua XXXIII, p. XXIX, e *ibid.*, nota 1) . A partir de esta historia, se puede conjeturar que la prevalencia que Heidegger dio al futuro en Ser y tiempo tuviera una fuente de inspiración en estas reflexiones de Husserl, y es muy plausible que, aunque no estaban publicadas, fueran motivo de conversación con su por entonces joven ayudante; aunque también se podría decir al revés, que la reflexión de Husserl tuviera que ver con motivaciones sugeridas en el seminario de Husserl por Heidegger.

§ 20. LAS LECCIONES DE ÉTICA Y LA IDEA DE UNA CULTURA FILOSÓFICA

El siguiente paso que dará Husserl guardará relación con la ética, puesto que el orden moral del mundo es una cuestión propia de la ética. En 1920 leerá un texto de *Introducción a la ética*, que solo hace unos pocos años, en 2004, ha sido publicado en Husserliana XXXVII. Aunque era un texto conocido, no se le había dado excesiva importancia. De este texto hay ya una traducción al italiano y esperamos su pronta traducción al español[13]. Es un texto muy interesante, que en su mayor parte está dedicado a la historia de la ética, sobre todo para mostrar la necesidad de enraizarla en la vida humana. Así expresa su distancia con Kant, que separa la ética de una vida humana en su plenitud. En la ética kantiana no caben más sentimientos que el de respeto a la ley moral; así, en su ética no cabe la compasión, que no sería algo ético porque tal sentimiento supondría una contaminación de la razón pura práctica: «Aunque atemperada por la buena voluntad que Kant muestra como filósofo y por ese mal orientado entusiasmo por una moral estricta y pura, frente a la moral aparente de su tiempo, casi con indignación leemos sus manifestaciones sobre la compasión» (Hua XXXVII, 228). Con esa finalidad, para mostrar que la ética humana debe partir de los sentimientos, emprende Husserl el estudio de la ética inglesa. Y aunque la ética no se reduzca a una ética del senti-

13. Una primera presentación de este texto de Husserl se puede leer en un artículo que escribí en la revista *Isegoría* el año 1992, que ahora se puede leer también en la red. Recogido en mi libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994. La profesora argentina Julia V. Iribarne dedica a estas lecciones el capítulo III de su libro *De la ética a la metafísica* (Iribarne, 2008b, pp. 61-82). Sobre la ética de Husserl ver también Ferrer Santos/Sanchéz Migallón, 2011.

miento, los sentimientos morales son una parte fundamental de ella. Husserl asume el valor que tiene la ética de Kant, pero le da contenido humano.

Husserl volvió a leer la lección de ética de 1920 en 1924. Entre los asistentes a esa nueva lectura se hallaba Hans Jonas, quien, más tarde, propondrá la responsabilidad como elemento fundamental de la ética, idea que probablemente tomó de Husserl. En efecto, en la lección de Husserl hay un elemento fundamental basado en el imperativo categórico que Husserl toma de Brentano, según el cual entre dos cosas buenas, desde una perspectiva moral, se debe elegir la mejor, considerando obviamente las circunstancias: «haz lo mejor en cada momento, según las circunstancias posibles». Husserl asume el imperativo de Brentano como principio rector de su ética. Desde una perspectiva moral, entre dos cosas buenas hay obligación racional de elegir la mejor. Yo suelo matizar esto subrayando que las circunstancias son tan importantes que, por ejemplo, en política, si uno se empeña en elegir lo mejor en abstracto, puede no conseguir nada. Por eso en la política lo prudente es elegir aquello en lo que todos o la mayoría podamos estar de acuerdo, porque si elijo lo mejor, es muy posible que siempre haya perjudicados a los que puede dañar lo mejor, por lo que puede ser preferible elegir un término medio. Esta ética es lo que para Husserl da contenido programático a ese orden moral del mundo.

Husserl acepta el rigor kantiano, pero rechaza su teoría de la razón práctica pura por parecerle una idea contradictoria, porque la voluntad siempre es querer algo y, por tanto, un bien.

El siguiente texto importante es el que Husserl escribe en 1922 o 1923 (Hua VII, 203, nota). Se trata de un artículo para la *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* [Revista japonesa alemana sobre ciencia y técnica], que se publica en japonés y en alemán, titulado «Idea de una cultura filosófica». El artículo es muy significativo tanto por su contenido como por su título; en efecto, al principio Husserl lo había titulado «Idea de una cultura europea»[14], pero luego consideró que no era muy adecuado para una revista japonesa-alemana hablar

14. Este detalle es muy importante porque nos ofrece la primera pista sobre la noción husserliana de Europa, que será desarrollada después en *La crisis* (Hua VII, 438): A Rudolf Boehm, el editor, le llama la atención que se hable de «cultura europea», por eso en la anotación sobre el lugar en que se encuentra el manuscrito dice que se encuentra «en un sobre, al que se le ha dado el título de: E. Husserl, La idea de una cultura europea (*sic*); de la revista japonesa-alemana I, 2 de agosto de 1923 (F. Hoffmannund Comp., Lübeck, Königstr. 19)». Con ese *sic* se indica lo peculiar del tema. Es muy posible que Boehm, en ese momento, no pudiera comprender todo el alcance de ese punto, en concreto, que con esa indicación Husserl estaba anunciando su filosofía de la historia, que, por otro lado, aparece nítidamente en el desarrollo del artículo, cuando indica que lo esencial de la cultura europea es la lucha por la emancipación (ver Hua VII, 207).

de cultura «europea», por lo que eligió como título nuevo y definitivo «Idea de una cultura filosófica».

Este cambio es importante porque indica que ya entonces el pensamiento de Husserl giraba en torno a Europa como cultura filosófica: para él, Europa como cultura es ante todo la Europa de la Ilustración, la Europa que diseñó un mundo dirigido por la razón. Este artículo sí lo conocimos pronto porque se publicó en el año 1965, pero dado que Husserl había integrado una parte de él en las lecciones de *Erste Philosophie I*, de 1923, no era fácil leerlo entero, pasando así bastante desapercibido, al tener que leer un fragmento en un lado y otro en otro, por eso sería interesante publicarlo entero. La importancia de este artículo, además de que en él se nos presenta la filosofía de la historia de Husserl, es que nos muestra que su preocupación por Europa es muy anterior a la época de *La crisis*.

Quizá sea en este texto donde por primera vez habla Husserl de crear «una auténtica humanidad (*eine echte Humanität*)». Pero ¿qué significa eso?:

> Una humanidad verdaderamente madura que en cuanto tal tiende a vivir todo tiempo en vigilante autorresponsabilidad, que está dispuesta en todo momento a seguir la razón, y a dejarse llevar por las normas que ella misma haya pensado e intuido, y dispuesta siempre a dar razón en cualquier momento de la absoluta legitimidad normativa de su hacer (Hua VII, 204 s.).

En ese artículo sobre la idea de una cultura filosófica se diseña la filosofía de la historia que el fundador de la fenomenología irá desarrollando en adelante, sobre todo en el artículo cuarto publicado en la revista *Kaizo* sobre renovación de la cultura (*infra* § 21). Husserl distingue dos etapas de la humanidad, una, a la que se refiere como la humanidad «que se deja llevar de modo natural ciego», una *blind dahin strebende Menschheit* (Hua VII, 205), es decir, una humanidad que no está dirigida por normas conseguidas desde la razón, que no tiene metas establecidas de modo racional[15]. Un poco más adelante, y en contraposición con la otra humanidad, la filosófica, habla de la primera cultura o humanidad como una humanidad que va creciendo de modo orgánico (lín. 17), de modo natural, sin metas precisas marcadas reflexivamente desde la razón. Frente a esa humanidad, que se deja llevar de modo

15. Esta propuesta husserliana, referida a la filosofía de la historia y de lo político, no está nada alejada de la propuesta kantiana sobre la necesidad del uso de la razón para conseguir la paz perpetua, ya que sin ese uso seguiríamos en el orden natural de guerra de unos grupos contra otros. La superación de ese estado natural no puede operarse sino por un ejercicio muy fuerte de la razón.

natural, la filosofía inaugura una nueva etapa, cuyo objetivo es «ayudar a esa humanidad natural a la más profunda autorreflexión, a la autoconciencia de su verdadero y auténtico sentido de la vida» (lín. 5). Para Husserl, por tanto, la filosofía no es algo teórico, sino un movimiento de autorreflexión (*Selbstbesinnung*) en el cual la humanidad se marca metas de desarrollo no teóricas, sino atendiendo a su sentido auténtico, cuyo cumplimiento será justo el orden moral del mundo. Los primeros gérmenes de esto se habrían dado en Grecia.

Y aquí habla Husserl de la «obligatoriedad», de la *Obliegenheit* (lín. 6), de la filosofía para con esta idea, es decir, la filosofía está obligada, de acuerdo con esta idea, a ayudar a la humanidad a marcar unas metas que la lleven al orden moral del mundo. Detrás de estas ideas siempre están las conferencias sobre Fichte. La filosofía debe llevar a la humanidad natural a esa autoconciencia. La «obligatoriedad» de la filosofía es conseguir la mayor seguridad en esas metas:

> [Tiene que] dar a ese sentido la forma últimamente racional, la forma de una teoría comprendida y aclarada de todo punto de vista y legitimada desde toda perspectiva. Ahí se debería establecer de modo fundado el conjunto de un sistema normativo al que debe satisfacer una humanidad para ser verdadera y auténtica humanidad, una humanidad desde la razón práctica (Hua VII, 205, líns. 7 ss.).

Como puede verse, todo está inmerso en una orientación práctica. La teoría está al servicio de la razón práctica, que no es sino la creación del orden moral del mundo.

En este contexto apunta algo interesante que, si ya entonces resultaba premonitorio, lo es más en la actualidad. El surgimiento de la filosofía marca, según Husserl, una etapa histórica nueva, en la que aún seguimos; en nuestra época, por otro lado, continúan estando presentes las formaciones políticas propias de la etapa anterior al nacimiento de la filosofía, ya que, desde esa perspectiva, seguimos en la época de los imperios; nuestro mundo, sin embargo, se caracteriza por un inmenso desarrollo técnico complejo. Pues bien, refiriéndose a su época, más sencilla que la nuestra, Husserl advierte que un orden moral del mundo, una humanidad auténtica, no se podrá dar nunca si el crecimiento del mundo se plantea como hasta ahora, por un crecimiento solo orgánico, es decir, natural y pasivo ciego, sino solo desde un planteamiento filosófico que marque las metas con rigor desde una perspectiva racional.

La posición de Husserl es que la cultura histórica que se ha ido desarrollado de modo natural solo podrá dar lugar a una humanidad auténtica si se desarrolla de acuerdo a un método (*methodisierten*), es decir, a un planteamiento que debe estar regido por normas inspiradas por el cumplimiento de ese objetivo de crear una humanidad auténtica. Ha-

blando de un modo ideal, esa cultura tiene que incluir o convertirse en una cultura filosófica que debe comprenderse a sí misma de modo definitivo, desde una última racionalidad, por tanto, legitimándose y configurándose en relación con la práctica desde principios absolutos. Husserl quiere decir que no vamos a conseguir una humanidad que responda al modelo organizativo que Fichte llamaba el orden moral del mundo sin tener un sistema normativo fundamentado desde la responsabilidad, y esa es la tarea de la filosofía: legitimar y fundar ese orden normativo que subyace al orden moral del mundo. Es decir, la creación del orden moral del mundo exige una cultura filosófica que fundamente ese sistema normativo. Como se puede ver, nos hallamos en un terreno plenamente ético.

Si se me preguntara cuál es el ideal de esa humanidad, para responder acudiría a las conferencias sobre Fichte, como la estrella que dirige toda la filosofía práctica de Husserl, tanto moral como política, diciendo que el ideal de humanidad es *el orden moral del mundo*. El primer germen de esta idea de filosofía aparece, como se ha dicho, en Grecia, y el sentido de Europa es haber convertido, en la Edad Moderna, esa idea en la directriz para la filosofía y la configuración de Europa desde ella, lo que constituye la fundación de Europa, aunque, en realidad, habría que decir que esta es la *segunda fundación* de Europa, puesto que la primera se produce en la Edad Media, pero en un sentido relativamente natural orgánico, sin una idea clara. La verdadera fundación de Europa es la que se produce en la Edad Moderna, cuando se recupera el ideal emancipatorio griego que está implícito en estas ideas. Otra cosa es que la guerra haya demostrado el fracaso de esa Modernidad. Pero la pregunta es si se puede o no renunciar a esa idea.

§ 21. LOS ARTÍCULOS SOBRE RENOVACIÓN DEL HOMBRE Y LA CULTURA

El siguiente texto decisivo son los artículos sobre «Renovación del hombre y la cultura». Se trata de cinco artículos que escribió Husserl en 1922 y 1923 para la revista japonesa *Kaizo*, término japonés que significa precisamente «Renovación». Aunque ahora son mucho más conocidos, se publicaron en 1988, en Husserliana XXVII; antes solo habían aparecido, el primero en japonés y alemán, y el segundo y tercero solo en japonés. Es muy posible que cuando le piden a Husserl un artículo sobre la «renovación» del hombre y de la cultura, es porque los que asistían a sus clases debían de conocer que Husserl estaba desarrollando una filosofía o fenomenología con una orientación práctica, porque, de no ser así, no le hubieran pedido la serie de artículos sobre «renovación». Eso demuestra el giro práctico que había toma-

do la filosofía de Husserl en la etapa de Friburgo y que resultaría patente para los que asistían a sus clases y desconocido para los que no lo hacían, puesto que de ese periodo nada de Husserl se había publicado en Occidente. Lo que se publicó en Japón, además en japonés, pasó, como no podía ser de otro modo, prácticamente desapercibido para la filosofía europea.

En esos artículos, sobre todo en el tercero y cuarto, Husserl desarrolla toda una filosofía de la cultura, exponiéndola, en el tercero, desde esa idea del ser humano que vive hacia el cumplimiento de sus proyectos, en los que busca la vida plena, hasta el estudio de los modos en que se materializan esos proyectos, principalmente las profesiones. En esas páginas ofrece Husserl fundamentos muy básicos para una filosofía de la cultura, enmarcada, además, en una filosofía de la historia[16]. Hay que subrayar que los artículos fueron escritos mucho antes que *Ser y tiempo*, en la época en que Heidegger estaba en Marburgo, exponiendo en sus clases, contra Husserl, que la fenomenología de este se hallaba lastrada por el interés teórico, cuando ya Husserl estaba escribiendo y explicando en Friburgo una filosofía de orientación práctica. Con estos escritos, el Husserl «convencional» queda superado, ya que estos textos deshacen desde su raíz la idea de un Husserl solo teórico y ajeno a la historia. La filosofía que desarrolla en Friburgo está orientada hacia la renovación de la cultura para superar la crisis provocada por el fracaso de la Modernidad, que se hace patente en la Gran Guerra.

Empieza Husserl el artículo tercero analizando qué es la vida humana. La vida humana está atravesada por una tendencia (*Streben*), tiene una estructura tendencial, es decir, en la vida siempre queremos o buscamos algo, siempre estamos haciendo algo para algo. La vida es una tendencia. Mas el objetivo de esa tendencia, y esto es muy interesante, es su propio ser, su autoconservación, el mantenerse en lo que es, conservar la identidad. Pero lo que uno es incluye lo que quiere ser; por tanto, la autoconservación es mantener lo que queremos y la tendencia hacia el cumplimiento de eso que queremos ser, nuestro proyecto de vida. Este incluye, en primer lugar, la satisfacción de las necesidades vitales. Si, por ejemplo, uno tiene responsabilidades familiares, en su proyecto de vida entrará el cubrir las necesidades de la familia. Eso será lo primero. Si se es padre o madre, un elemento básico del proyecto es proveer el bienestar de los hijos; si se tiene responsabilidad sobre otros, cubrir las necesidades de los allegados es también un elemento básico del proyecto vital.

Vivir es, por tanto, vivir siempre para el futuro. De aquí la oportunidad de la reflexión husserliana sobre el tiempo en los manuscritos de

16. He tratado estos artículos en mi libro *Teoría de la cultura* (1999).

Bernau, en los que aparece la importancia del futuro, porque si bien toda la etapa de Friburgo mantiene una orientación práctica, en esta el pasado cuenta menos porque el proyecto siempre es de cara al futuro. Ahora bien, prosigue Husserl, en la vida humana, al vivir de cara al futuro, de cara a los proyectos, y tener autoconocimiento, siempre estamos abiertos a la posibilidad del fracaso. El fracaso proviene, bien por no conseguir el objetivo, bien porque el objetivo no merecía la pena. En la vida siempre está abierta la posibilidad de la experiencia de la *desvalorización* de los proyectos, lo que quiere decir que siempre está abierta la «desvalorización de lo que hemos querido ser». Si esa desvalorización se hace real, se produce la *decepción* y el *aburrimiento*, que es un déficit en la estructura tendencial de la vida, porque no hay qué desear, la vida se queda sin deseos. En el aburrimiento, no es que no tengamos nada que hacer, es que no tenemos nada que desear y por eso no hacemos nada, o lo que hacemos no nos llena, no nos satisface y, por tanto, no lo deseamos. Así, en la estructura tendencial de la vida hay una comprensión de lo que suponen para nosotros los proyectos o lo que con ellos queremos alcanzar. Y eso es debido a que siempre tenemos una visión sobre nosotros. Esa estructura está acompañada siempre de una *evaluación* de nosotros mismos, que no es más que la autoconciencia práctica, la autoevaluación que hacemos de nuestra conducta.

Para Husserl, el punto de partida son las consideraciones sobre esta característica de la vida; no solo tener un conocimiento teórico de sí, sino implicar una apreciación de cómo nos va. Esta es, por tanto, la estructura tendencial de la vida, la vida con sus proyectos, la apreciación de esos proyectos como parte integrante de la vida, la apertura a su posible desvalorización y la autoevaluación a que nos sometemos nosotros mismos en relación con los proyectos, una evaluación que nos informa sobre qué nivel ha alcanzado en relación con ellos. Esa apreciación o evaluación de los proyectos implica un saber cómo me va en relación con ellos, en resumidas cuentas, cómo me va en la vida.

A continuación Husserl pasa a estudiar los proyectos. Esa evaluación que hacemos de la vida tiene una virtud, a saber, que permite tomar una decisión sobre la propia vida. Es esta visión global que tenemos sobre la vida la que permite tomar una decisión para regular de modo global nuestra vida. No solo se trata de decidir hacer esto o lo otro, sino de someter la vida a una regulación global, es decir, regular el conjunto de las acciones de acuerdo al proyecto de lo que queremos ser, que en nuestro mundo viene dado en su mayor parte por la profesión elegida. Con ella se produce una regulación de la vida, de manera que la vida queda sometida a las reglas de esa profesión.

La elección de la profesión es una decisión en la cual resolvemos regular nuestra vida en una orientación determinada. Cuando uno, por ejem-

plo, decide ser médico, ¿qué decide? Toma una resolución que abarca la totalidad de su vida, una decisión en la cual va a estar concernida toda su vida. Hay decisiones en la vida que, como *regulaciones* totales de la vida, conciernen a toda ella. Una de ellas se produce cuando elegimos una profesión, que queda así definida como una *regulación global de la vida*. En las profesiones elegimos qué hacer, qué metas queremos conseguir, aunque solo sea ganarse la vida para uno mismo y para la familia. En este texto Husserl inicia el estudio de las profesiones, un tema que había pasado desapercibido en la filosofía y que aún lo sigue estando porque son muy pocos los filósofos que se hacen cargo de él. Uno de los escasos filósofos que en los años treinta se toma en serio las profesiones como el modo en que podemos realizar nuestra vocación es Ortega[17]. La falta de interés por el tema de las profesiones indica la poca sensatez de la filosofía, incluso de la filosofía moral, y su ceguera, ya que, siendo la profesión lo que ocupa el ochenta o noventa por ciento de nuestro tiempo o de nuestra vida, no entra en la consideración de las éticas más que desde hace no muchos años en la ética de las profesiones. Entre los grandes profesionales de la ética, la profesión apenas ha merecido ser considerada; y en la inmensa mayoría de las filosofías es una palabra que ni aparece en sus escritos, a pesar de su abrumadora importancia. Esto mismo que hoy estamos haciendo, impartir este curso, es un acto profesional, una parte de nuestra profesión; y parece que algo debería tener que ver la ética con aquello que más importancia tiene a la hora de regular nuestras vidas. Husserl es el primero que plantea con rigor el tema de la profesión como *regulación global de la vida* desde el momento de la decisión, distinguiendo a continuación entre los

17. Ortega toca el tema en varios escritos sumamente interesantes, varios de las cuales reunió en un libro bajo el título de *El libro de las misiones* (Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940), aunque luego no lo mantuvo en la edición subsiguiente de las *Obras completas*. El libro incluía los textos «Misión del bibliotecario» (Ortega, OC V, 348), «Misión de la Universidad» (IV, 529) y «Miseria y esplendor de la traducción» (V, 705). A estos textos habría que añadir el escrito «Sobre las carreras» (V, 297), publicado en *La Nación* de Buenos Aires, en 1934. Este trabajo arranca con un tema que alude a ese carácter de regulación global de la vida que representan las profesiones, refiriéndose a la frase de Descartes cuando se pregunta *quod vitae sectabor iter*, que sería una cita de Ausonio, y que, a su vez, traduce una anterior de origen pitagórico: *Ex Graeco Pithagoricum de ambiguitate eligendo vitae*. Aún hay otro artículo del mismo año: «Sobre los que estudian filosofía como profesión y los que buscan una claridad sobre la vida» (V, 312), con el que terminaba la serie anterior. En la conferencia «Las profesiones liberales», publicada póstumamente (X, 426), y en «El fondo social del *management* europeo» (X, 441), se ve hasta qué punto le preocupaba el tema de la profesión. Yo mismo he escrito sobre este asunto en «Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro», en P. Cerezo (ed.), *Ortega en perspectiva*, Instituto de España, Madrid, 2007, pp. 89-112; y «La profesión en la vida de las personas», en UNED de Vizcaya, Memoria curso académico 2011/2012, pp. 26-45, en http://www.unedbizkaia.es/archivos-/centro/memorias/1112memoria.pdf.

tipos de profesiones para ver cómo en ellas se cumplen los proyectos y cómo se pueden regular u ordenar esos proyectos de cara al ideal práctico, que es la creación del orden moral del mundo.

Cuando nos decidimos por una profesión, lo solemos hacer por dos razones. La primera, porque algo en esa profesión nos interesa, porque en ella queremos conseguir unos valores que nos atraen. Por ejemplo, a uno que quiera ser artista le interesa esa profesión porque en ella se producen unos bienes culturales que le atraen, la creatividad que se da en esa profesión le atrae, le convoca o llama, y eso es la *vocación*. Hay otras profesiones en las que lo único que nos llama es la posibilidad que con ellas se nos ofrece o se nos garantiza de satisfacer las necesidades de la vida y, así, «ganárnosla». A estas últimas las podríamos llamar profesiones *por necesidad*. En todo caso hay una diferencia fundamental entre las profesiones que son solo un medio para ganarse la vida y las que implican que con ellas se quiera conseguir algún valor, alguna meta, más allá de ganarse la vida. Esto no quiere decir que en esas profesiones no concurra el factor de ganarse la vida, que no cumplan la parte de profesión «por necesidad». Si con ellas no me ganara la vida, dejarían de ser profesión. Estas profesiones *por vocación* son conductas prácticas en las que aspiramos a alcanzar unos ideales. Yo suelo decir que para distinguir entre profesiones por vocación y las que son solo por necesidad, bastaría con preguntar si uno dejaría la profesión si le tocara una gran cantidad de dinero en la lotería. Hay profesiones, por ejemplo, la de artista, que difícilmente sería abandonada, por más dinero que le tocara al artista. En el caso de un profesor de Filosofía, dependería de muchas cosas, de los alumnos, de las condiciones laborales, pero le costaría mucho dejar su profesión si lo hace por vocación. Un educador de niños, entregado por vocación, es posible que tampoco la dejara si tiene salud. En cambio, un albañil, seguro que la dejaría porque se convertiría en contratista de obras, en patrono de una empresa de construcción, cambiaría así de nivel. La prueba de la lotería es muy útil para distinguir unas profesiones de otras.

Aún da Husserl otro paso, asumiendo una orientación más moral. Vamos a partir de la pregunta de si estas profesiones están también ellas sometidas a desvalorización. Para progresar, tomemos nota de que el ejercicio de las profesiones incluye una evaluación sobre sí mismo. Todos podemos decir cómo nos va en la profesión, qué nivel ocupamos. Todos nos situamos en un escalafón profesional, estimando dónde estamos cada uno en nuestra profesión. Pero ahora pregunta Husserl si, en el caso de que una evaluación positiva acredite que uno ha cumplido sus objetivos o expectativas profesionales, o sea, si el éxito corona la vida profesional, queda garantizada la imposibilidad de la desvalorización que, como hemos dicho, siempre acompaña a los proyectos. Husserl

niega que ocurra eso, porque uno puede tener un éxito rotundo en la profesión y ser un desgraciado si él falla o le fallan otras cosas. Más aún, uno puede tener éxitos en la profesión, incluso tener satisfecha la parte familiar y, sin embargo, ser un desgraciado y un miserable. Por eso, ni la profesión por vocación ni la profesión que no es por vocación son garantía contra la desvalorización y, por tanto, contra el fracaso vital.

Ahí surge la pregunta por el criterio para que algo sea inmune frente a la desvalorización. ¿Hay algo con lo que podamos asegurarnos frente a la desvalorización? La profesión prefigura ideales de ser humano porque las profesiones son conductas prácticas de la vida humana en las cuales aspiramos a cumplir o alcanzar un ideal de ser humano. Un ideal es ser profesor, otro ser médico, empresario, deportista en sus diversas modalidades, etc. Este contexto de los ideales de ser humano es muy adecuado para una consideración muy importante respecto a la cultura, a saber, la posibilidad de juzgar nuestra cultura por las palabras con que designamos algunas profesiones. Las palabras nunca suelen ser inocentes. A los futbolistas u otros deportistas o a los artistas de cine los llamamos «ídolos» y «estrellas». Hay que anotar el significado de esas palabras. Estamos diciendo que esas profesiones son orientadoras para los demás, que esos profesionales son una estrella, un ídolo, que, por tanto, marcan o señalan conductas absolutamente deseables. Las estrellas están en el firmamento y nos orientamos por ellas. El valor de nuestra cultura se mide por la exaltación de esos ideales. Esas profesiones marcan los ideales que predominan en nuestra cultura.

Pero en la humanidad, como hay tantas profesiones, hay muchos ideales. Y ahí es donde se pregunta Husserl si hay alguna profesión que esté inmune a la posibilidad de la desvalorización; la respuesta es que ninguna, porque incluso esas profesiones a cuyos miembros llamamos «estrellas» están expuestas a la desvalorización más cruel, no solo por parte de los demás, sino también por ellos mismos. Uno puede triunfar en el fútbol y ser un desgraciado en su vida. No tiene ninguna garantía de que su vida no sea un fracaso. Por eso una pregunta importante, dada la multiplicidad de ideales existentes en la sociedad, es si se puede establecer algún ideal regulador. La profesión no puede serlo, porque podemos ser buenos profesionales pero nada modélicos para los demás al no ofrecer ningún ideal que imitar. En principio parece que, de cara a un ideal, las profesiones por vocación parecen más auténticas que las que son solo un medio para ganarse la vida, las profesiones por necesidad, porque «no tengo más remedio». Que son más auténticas significa que nos podemos identificar con ellas en mayor medida que lo puede hacer quien tiene la profesión solo como un modo para ganarse la vida. Pero aun así, no parece que se pueda establecer una profesión como ideal.

Y, sin embargo, según Husserl, hay una forma de comportarse que se puede considerar inmunizada frente a una posible desvalorización, aunque en sentido estricto no sea una profesión. Se trata del comportamiento moral, o la asunción del ideal de una vida ética, un ideal que es medida para todos los demás ideales. El comportamiento moral es inmune a la desvalorización. La profesión es un conjunto de comportamientos que regula nuestra vida. Toda profesión medida por el ideal ético podrá cumplir mejor o peor sus objetivos profesionales, pero el cumplimiento del ideal ético en la profesión es lo que le va a dar garantía frente a la desvalorización de la vida. Y, así, en toda profesión, el cumplimiento del ideal ético es lo que la hace inmune a la desvalorización. El ideal de cualquier comportamiento práctico es la vida ética.

Este ideal es individual. La función de la filosofía es convertir este ideal ético individual en ideal de cultura para tratar de contribuir con él a la creación del orden moral del mundo. Para convertirse en ideal de cultura, debe pertenecer a una colectividad, ya que solo entonces se convertirá en ideal de cultura. Con él disponemos de un instrumento para la crítica cultural.

En estos artículos, Husserl no habla de los valores que rigen el ideal moral, si bien en un texto que se publicó por primera vez en 1997 se habla de valores personales y valores superiores, que son lo que están detrás del ideal moral (Husserl, 1997). En el cuarto artículo de la serie de *Kaizo*, aunque sin citarlo, recupera Husserl la idea de Fichte e inserta el ideal ético en la contribución a la creación del orden moral del mundo. Para contribuir al orden moral del mundo el objetivo máximo de la filosofía es el ideal de cultura, que según Husserl hace que la filosofía sea necesaria porque sin ella no se puede dar de modo institucionalizado la presencia de ese ideal cultural en el mundo. Es en este texto donde Husserl afirma que también el Estado es necesario, lo que es comprensible desde su ética, en la que toma como punto de partida a Hobbes, quien defiende la necesidad del Estado en la sociedad humana. Husserl en la ética empieza remitiéndose a Hobbes, de quien hace grandes elogios. Hobbes es extraordinario como orientación filosófico-moral, solo que hay que completarlo. Según Hobbes, el Estado es una consecuencia del primer axioma sobre el ser humano, según el cual el hombre es un lobo para el hombre, por lo que este siempre intentará beneficiarse del otro; somos egoístas y malos, por tanto, el Estado es necesario porque el estado inicial de la sociedad es el estado de guerra de todos contra todos, y eso conlleva la imposibilidad de supervivencia. Ante esa situación se produce una delegación de poderes al Estado. Y ahí es donde Husserl dice que en Hobbes se da una especie de visión axiomática de las condiciones del Estado (Hua XXXVII, 55-60). Vamos a asumir a Hobbes, pero en lugar de arrancar de ese primer axioma de que el ser humano es

malo por naturaleza, digamos que es malo y que es bueno, porque es cierto que somos egoístas pero también somos altruistas, tenemos un lado bueno y un lado malo. La cultura es también resultado de acciones buenas y malas, pero posiblemente se sedimentan con más facilidad las malas que las buenas o, una vez sedimentadas, ejercen más fácilmente su efecto tentador que las acciones buenas su efecto incentivador. Sin Estado, predominarían las acciones malas frente a las buenas, dañando lo bueno. Por eso el Estado siempre es necesario como salvaguarda frente a los elementos culturales que son resultado de la parte de maldad que hay en los humanos. Husserl termina diciendo que el Estado es necesario, pero también los filósofos lo son. Y estaría muy bien que nuestros políticos lo oyeran. Estos textos de Husserl son muy interesantes, sabiendo, además y sobre todo, que están escritos en 1922 y 1923, aunque, por desgracia, no los conocimos hasta 1988, con lo que una parte sustancialísima de la visión crítica del Husserl sobre la cultura no estuvo a nuestro alcance.

Con esta etapa, en la que predomina la intensa orientación práctica de la fenomenología, hemos llegado hasta el año 1924. Después de este periodo, Husserl se dedicó de nuevo a ajustar la estructura de la fenomenología. En 1928 se jubiló con un año de antelación y, con motivo de la redacción de *Meditaciones cartesianas*, recuperó el viejo proyecto de publicar una introducción general a la fenomenología. Al año siguiente, como se sabe, fue a París a pronunciar las conferencias que darían lugar al libro citado, que se publicaría en francés. Luego prosiguió con la preparación de ese mismo libro para la edición alemana, la redacción de nuevos manuscritos sobre el tiempo, los manuscritos C, y así se le fueron pasando los años, escribiendo miles de páginas, hasta 1934. En ese año es invitado al congreso de Praga para hablar sobre la función de la filosofía en un tiempo de crisis, y es entonces cuando vuelve a recuperar el tema de los años veinte sobre la intención de la filosofía —tema sobre el que hemos venido hablando hasta ahora—, intentando de nuevo construir una introducción global a la fenomenología. Pero para ello, en esta ocasión, partirá de la crisis antropológica en que estaba sumida la humanidad en ese momento y que constituye el trasfondo del psicologismo. Esa introducción se plasma en *La crisis de las ciencias europeas*, que tampoco terminó, y de la que solo publicó las dos primeras partes, poco más de un tercio de la obra. La tercera parte apareció póstumamente, y quedaron redactadas parcialmente otras cuatro, que hemos podido conocer en 1993, con su publicación en el tomo XXIX de Husserliana.

Con esto termino esta primera etapa de Friburgo en la que han aparecido muchas novedades en relación con el Husserl «convencional», que proporcionan una visión profundamente diferente de ese Husserl al que se suele estar habituado.

Lección quinta

LOS DOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA: DESDE LAS CIENCIAS HUMANAS Y DESDE LAS CIENCIAS NATURALES

§ 22. EL NUEVO COMIENZO DE LAS «CONFERENCIAS DE LONDRES»

Llegamos finalmente a la última lección de nuestro curso. En ella intentaré reflexionar sobre otra faceta de las nuevas vías que se abren para la fenomenología en la época de Friburgo, que, como veremos, pueden dar una considerable sorpresa en el momento en que se las interpreta con un mínimo de imaginación para acercarlas a nuestro tiempo filosófico. Ya hemos visto la riqueza de los años de Friburgo. Por un lado, Husserl logra cerrar la estructura de la fenomenología, encajando muchas de las piezas: la teoría del yo; la diferencia entre la fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental; incorporando la intersubjetividad desde la reducción intersubjetiva, así como la diferencia entre la epojé —que puede incluso ser superada en el sentido primario que tenía— y la reducción, que queda como *reconducción del mundo a la intersubjetividad trascendental*. Todo esto fue tema de la lección tercera.

Por otro lado, vimos que la etapa de Friburgo estuvo orientada desde el principio a establecer la filosofía como garante de un sistema normativo que ayudara a la sociedad a irse desarrollando hacia el logro del orden moral del mundo. El objetivo de la filosofía es contribuir a la configuración de una sociedad dirigida desde la razón práctica. La filosofía es teoría pero teoría para la praxis.

Esta segunda faceta de los años de Friburgo —por otro lado, igual que la primera— no fue considerada en absoluto en el Husserl «convencional», y solo ahora empieza a ser aceptada en el «nuevo» Husserl, porque los textos que se refieren a ese ámbito solo se han cono-

cido, si se exceptúa el artículo sobre una cultura filosófica, en 1987[1] y 1988[2].

Pues bien, aún hay una tercera línea de trabajo que, en mi opinión, representa también una gran novedad en Husserl. Pero aquí, como he dicho, hace falta un poco más de imaginación para leer en lo que dice Husserl algo más allá que nos interpela a fondo en la actualidad. Con esta frase no quiero decir que invente nada. Sobre *La crisis* hay muchas interpretaciones, ya que su concepto fundamental, la *Lebenswelt*, ha merecido innumerables comentarios y ha pasado a ser uno de los conceptos básicos de la filosofía del siglo XX. Pero aún no está dicho todo sobre *La crisis*. A estas alturas del siglo XXI, hay una nueva posibilidad de lectura de lo que representa en la actualidad el intento fundamental de este libro: exponer las dos vías nuevas de acceso a la fenomenología.

Ya hemos visto hasta qué punto la filosofía es una tarea orientada a la práctica. En el contexto de la Gran Guerra desde el que reflexiona, Husserl tiene la certeza del fracaso de la filosofía occidental en la tarea de ayudar a configurar ese horizonte moral o el orden moral del mundo. Por el contrario, en ese mismo contexto, aparece con toda claridad y contundencia la certeza del innegable éxito de las ciencias. La Gran Guerra muestra el fracaso de la filosofía y el indudable y admirable éxito de aquellas. Esta es una diferencia palpable y radical entre la filosofía y la ciencia que no se puede ignorar, por más que hablemos en ambos casos de *Wissenschaft*, palabra que traducimos a nuestras lenguas románicas como «ciencia». Pero, aun siendo en principio legítimo hablar tanto en el caso de la filosofía como en el de las ciencias en general de ese modo, hay unas ciencias que tuvieron éxito, aunque su éxito fuera, desde una perspectiva humana, muy ambiguo dado que ayudaron a hacer la guerra; y otra «ciencia», la filosofía, que fracasó, porque desde la Ilustración se había propuesto la emancipación de los humanos y, sin embargo, fue incapaz de frenar multitud de acciones políticas, resultado de la Ilustración europea, que ocasionaron inmenso sufrimiento, destrucción y muerte. Por más que en algunos textos Husserl tuviera clara

1. Ver *supra*, p. 146 y nota 14.

2. Como ya sabemos, fecha en que se publicaron los *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Hua XXVII), en que salieron a la luz por primera vez textos muy importantes: la totalidad de los artículos de *Kaizo* sobre renovación del ser humano y de la cultura, así como el importantísimo texto escrito para el Congreso Internacional de Filosofía en Praga sobre la tarea actual de la filosofía. Todos estos textos son decisivos para evaluar la función práctica de la filosofía. Otros textos importantes publicados posteriormente fueron los *Londoner Vorträge* (2000), las lecciones *Einleitung in die Philosophie*, de 1922/1923 (2002), y la *Introducción a la ética* de 1920 (2004), así como Husserliana XXIX (1993), donde se aborda la problemática global de *La crisis de las ciencias europeas*.

la función de la fenomenología, no podía por menos que confesar o ser consciente del fracaso de la filosofía.

Este fracaso va a estar detrás de muchos de los textos de esa etapa de Friburgo. Porque, cuando dije en la lección anterior que el conjunto de textos del último Husserl procede de la pregunta, planteada en el congreso de Praga de 1934, por la función de la filosofía, estaba dando por supuesto a la vez que esa es una pregunta con sentido pleno e incluso obligatoria en el caso de la filosofía, pero que ninguna de las otras ciencias se la tiene que plantear.

Ese debate preocupaba a Husserl desde su raíz filosófica, no solo en 1934, sino también después de la Gran Guerra. Las ciencias habían triunfado, eran capaces de resolver problemas técnicos, y cada vez lo eran más. La filosofía, por el contrario, había fracasado de lleno en su ayuda a la creación del orden moral del mundo. Por tanto, la filosofía es un problema. Podemos aparentemente tener claro qué es filosofía, pero antes o después nos corroerán dudas pertinaces sobre el significado de nuestra profesión. Por eso, alguna vez en la vida profesional tenemos que plantearnos el problema de la filosofía, a saber, el problema de la filosofía *para nosotros*. Esa pregunta, que ningún otro profesional debe hacerse de modo obligatorio y perentorio, se la tiene que plantear el filósofo, plantearse la pregunta por el origen de la filosofía, por su historia y por la dedicación a la filosofía por parte de uno mismo; en último término, preguntarse para qué hacer filosofía.

Esta es la pregunta a la que quiere responder Husserl en las «Conferencias de Londres», de junio de 1922, las llamadas *Londoner Vorträge*. Las conferencias fueron editadas por primera vez el año 2000[3] y, luego, volvieron a ser incluidas en el tomo XXXV de Husserliana *Introducción a la filosofía* [*Einleitung in die Philosophie*], el año 2002, porque algunas partes de ellas fueron utilizadas por Husserl para las lecciones del semestre de invierno de 1922/1923, que se publican en ese volumen.

Antes de seguir, hay que aclarar que la pregunta por el comienzo de la filosofía, de cara a determinar su sentido o función, debe ser enfocada de acuerdo a la forma de mirar desarrollada ya por el fenomenólogo, aplicando a la filosofía el método de la reducción como reconducción, es decir, reconduciendo la filosofía al filósofo que la hace. Esto significa que no existe la filosofía, sino el filósofo que hace filosofía. Esta advertencia no es más que una aplicación de la reducción como *reconducción*. Esto nos lleva a plantear el problema del comienzo de la

3. En *Husserl Studies* 16 (2000), pp. 200-253; Hua XXXV, 311-340. En los correspondientes lugares se indica la parte que de ahí está publicada en la lección principal. Trad. española de R. L. Sánchez Soberano, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicas*, Sígueme, Salamanca, 2012.

filosofía como el del *filósofo que comienza* (*der anfangende Philosoph*, XXXV, 207; 319), y en consecuencia el problema o la pregunta por el modo de *hacerse filósofo* (*der werdende Philosoph*), como dice reiteradamente[4]. La pregunta acuciante es, por tanto, cómo nos hacemos filósofos, por qué y para qué nos hacemos filósofos.

No se olvide que esta es una preocupación que no tiene ningún otro profesional del saber. Aunque este cuestione el mayor o menor valor de lo que hace, la mayor o menor validez, el mayor o menor peso en la configuración de la realidad natural o social, sin embargo, todo profesional del saber, todo científico natural o social, sabe qué hace y qué tiene que hacer en cuanto profesional. No es ni usual ni normal que se lo cuestione, por más que muchas veces se pregunte por la adecuación de la metodología y, por supuesto, por los logros de su ciencia. Incluso puede cuestionarse si le satisface esa profesión, si coincide con su verdadera vocación. Pero nunca cuestionará esa ciencia como tal; no es razonable que no sepa qué hace y sobre todo qué *deba* hacer[5]. El caso del filósofo es muy distinto, porque no tiene claro ni qué hace, ni qué debe hacer, ni para qué hace lo que hace, ni siquiera cuál es su objeto de estudio. Y si Husserl creía saber muy bien cuál era la función de la filosofía, parece que su saber y proclamada claridad al respecto quedan desmentidos por el reiterado fracaso de la filosofía, a diferencia de lo que les ocurre a las ciencias —sobre todo las naturales—, que exhiben con orgullo su brillante éxito, por más que este sea humanamente ambiguo, pues igual sirven para mejorar la vida de las personas que para matarlas.

Las «Conferencias de Londres» le servirán a Husserl para plantear esa problemática. No es que fuera totalmente nueva para él. De hecho, la configuración de la estructura de la fenomenología implica, significa o incluye intrínsecamente pensar el comienzo de la filosofía, que para Husserl

4. Hua XXXV, 75, 93, 94, 148, 250, 548. Esta reiteración indica que es el núcleo que aúna los problemas de esas lecciones.

5. Después de las lecciones pensé que tal vez haya tres excepciones a esta afirmación. La primera, la antropología cultural y social, pues fue concebida inicialmente para el estudio de los llamados pueblos «primitivos» —léase colonizados—, mas estos dejaron de serlo, bien por la descolonización, bien por su integración obligatoria en la dinámica económica, social y política de los Estados (este fue el caso de los originarios de América Latina). Esa pérdida de objeto le ha provocado a la antropología cultural un sinfín de crisis. Las otras dos ciencias que también suelen tener problemas son aquellas en que hay más investigadores que objetos por investigar: en un caso, la paleoantropología, debido a que los fósiles son escasos y, sin embargo, el investigador está obligado a construir mapas genealógicos que resultan altamente conjeturales y, por eso, varían con inusitada rapidez; en el otro, la teología, porque su objeto, por sus propias características, es único e inaparente. En los tres casos, es normal que los practicantes de esos saberes se pregunten alguna vez si sus estudios tienen sentido.

se inicia con una epojé[6]. Aunque la epojé husserliana no sea en sentido riguroso la escéptica, no deja de pertenecer a la misma familia. Ese es para Husserl el comienzo de la filosofía, la *skepsis* respecto a las soluciones tradicionales que se nos ofrecen ante los problemas de la vida[7]. Las etapas históricas en que Husserl expone ese comienzo ya sabemos que son, en primer lugar, la introducción a las lecciones sobre la cosa y el espacio, de 1906/1907, que constituyen el texto de *La idea de la fenomenología* (Hua II), y que incluye las cinco primeras lecciones de ese curso, en las que se presentan por primera vez la reducción y la forma de llevarla a cabo mediante la epojé, aunque aún no se emplee esta palabra; y, luego, la sección segunda de *Ideas* I, en la que se habla también de las dos operaciones propias del método fenomenológico.

Esa forma de acceder a la filosofía, lo que equivale a decir, el momento inicial del filósofo, o del filósofo que comienza, lo hace al modo cartesiano, buscando un suelo firme desde el que construir la filosofía. Parte Husserl de la epojé del mundo, que es consecuencia de una crítica de la experiencia, por no ofrecer el mundo dado en ella la seguridad que va buscando el filósofo, porque la experiencia del mundo puede fallar y, en razón de eso, la existencia del mundo resulta solo presuntiva, porque no estamos seguros de que en el futuro la experiencia se vaya a ratificar de acuerdo a las expectativas, mientras que el filósofo buscaría una certeza inquebrantable o, como dice Husserl, apodíctica. En la bibliografía fenomenológica, este método se conoce como el *camino cartesiano de la fenomenología* o, lo que en opinión de Husserl es lo mismo, de la filosofía. Pues bien, este es otra vez el camino explícito de las cuatro conferencias de Londres, que Husserl pronunció en junio de 1922, por tanto, en los meses en que más metido estaba en el diseño de la renovación del hombre y la cultura, es decir, en el *diseño de la orientación práctica de la fenomenología*.

El texto despertó mucho interés e intentaron convencer a Husserl de que lo publicara. Incluso parece que Natorp le escribió pidiéndole que accediera a ello, pero, como otras tantas veces, los textos de las conferencias le parecieron incompletos y necesitados de una reelaboración; el resultado fue que no los publicó. A pesar de ello utilizó sus conferencias para las lecciones impartidas en el semestre de invierno de ese año, 1922/1923, con el título de *Introducción a la filosofía*. Ahora bien, una vez integradas las conferencias de Londres en esas lecciones,

6. En uno de los últimos textos de Husserl en el que estudia el origen de la filosofía postula la necesidad de una epojé (ver Hua XXIX, 390).

7. Esta misma es la tesis que Ortega desarrolla en sus textos póstumos «Origen y epílogo de la filosofía» y en *La idea de principio en Leibniz*, en los que explica ese origen desde la quiebra de las creencias, que no pueden dejar de ser tradicionales. Cf. al respecto, en José Lasaga (2003, 72 s.), tanto las explicaciones como las oportunas citas de textos orteguianos.

se opera un giro en ellas, porque van a ser utilizadas por Husserl para desarrollar aquella fenomenología *crítica*, que es la segunda etapa de la fenomenología y de la que había hablado ya en 1910, en las lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología* y que se adivina también en el título de su primer libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*[8].

Ahora bien, desarrollando esa fenomenología crítica, que constituye una revisión tanto del método fenomenológico como de la experiencia fenomenológica, se da paso a una revisión a fondo del único método utilizado hasta ese momento, el camino cartesiano. Así, las lecciones *Introducción a la filosofía* abren la puerta a la revisión del método, lo que llevará a cabo Husserl en las lecciones sobre *Filosofía primera*, leídas en el semestre de invierno siguiente, en las que establece una dura crítica del camino cartesiano, lo que dará paso a otros modos de acceder a la fenomenología.

Desde ese momento se puede hablar de caminos a la fenomenología. Hasta entonces no había más que uno, y por eso no estaba pensado como *un* camino, sino como *el* camino, puesto que para ser un camino, debían aparecer otras posibilidades, lo que ocurre a resultas de la crítica establecida por Husserl al camino cartesiano. Llama la atención que en las conferencias de Londres Husserl dijera que hay «diversos caminos a la fenomenología» (Hua XXXV, 201; 313), porque, hasta ese momento, a tenor de sus trabajos publicados, no se conocía más que el camino cartesiano. Es posible que para entonces él ya tuviera pensados otros, por ejemplo, el de la psicología, pero eso no era del dominio público. En la bibliografía sobre Husserl este es un tema muy importante, y cuando aún no se conocía la totalidad o la mayor parte de la preocupación husserliana en la época de Friburgo ya se decía que el tema fundamental de esta época era el de la pregunta por el comienzo de la filosofía materializada en la *cuestión de los caminos de la reducción*.

Ya hemos visto que este es uno de los tres grandes temas de la época de Friburgo, que Husserl quiere llevar a buen puerto: en primer lugar, la aclaración de la estructura de la fenomenología, con las pertinentes

8. Ver J. San Martín, «Presentación» (Husserl, 1994, 17 y 33). Para entender el sentido de esta arquitectónica, lo mejor es la nota de Hua XIII, 159, que reproduzco por considerarla decisiva. Se refiere Husserl al capítulo IV: «Aquí entra, en primer lugar, la idea de una *crítica apodíctica* de la experiencia fenomenológica a partir de sus formas fundamentales: percepción, retención, rememoración, etc., en el fenómeno. En el cuarto capítulo se muestra paso a paso cómo se ejercita la reducción fenomenológica en una apercepción (según su estructura intencional) y se gana fenomenológicamente una percepción pura. Lo mismo en la libre retención, en la rememoración, en la expectativa: primero se tiene que ganar en general la experiencia fenomenológica pura; solo después puede ejercerse la crítica apodíctica» (*Ibid.*, p. 95). La anotación de que esta duplicidad se refleja en el título de las *Ideas* se la debo a Marcela Venebra.

notas en el ejemplar de *Ideas* añadidas, bien para una nueva edición, bien para la traducción de la obra al inglés; segundo, la dilucidación de la función práctica de la fenomenología; el tercer punto sería el de los caminos de la fenomenología.

Es frecuente hablar de los *caminos de la reducción*[9] pero, a mi modo de ver, esta es una forma de hablar inexacta y distorsionante que puede llevar a una incorrecta comprensión de la fenomenología, ya que de lo que se trata es de la configuración del filósofo que comienza. Y la filosofía comienza como fenomenología con la reducción como *reconducción del mundo y de la subjetividad mundana a la intersubjetividad trascendental*. Por eso no se trata de formas de llevar a cabo la reducción, sino de formas de *motivar la situación* para dar el paso o el salto a la fenomenología trascendental, es decir, de motivar la ejecución de la reducción. La reducción es siempre la misma, lo que varía son los modos de descubrirla y percibir su sentido. Es muy importante desde esta perspectiva que Husserl hable de «caminos a la fenomenología o a la reducción» como comienzo de esta.

Un tema muy interesante de las conferencias de Londres es ver hasta qué punto en esos años Husserl está inmerso en el esquema de la función práctica de la filosofía. En tres páginas del comienzo de las lecciones de Londres (pp. 202-204) el término *ethisch* aparece diecisiete veces y dos el término *Ethos*. Pero aún es más patente en las lecciones de invierno (ver sobre todo Hua XXXV, 58). Para Husserl está muy claro que la tarea de la filosofía es una tarea ética.

Para mostrarlo toma como referencia a Platón y a Descartes. En el caso de este, aceptando que en la *conversión personal* que implica la filosofía, Descartes olvida que ese cambio tiene que ser de verdad una *conversión moral*. Pero algo debía de tener Descartes en la cabeza en esa dirección, porque es conocido que, después de experimentar la iluminación filosófica fundamental, fue al santuario de Nuestra Señora de Loreto a dar gracias a la Virgen María, lo que indica la conmoción que le produjo su descubrimiento, dejando adivinar que le cambió la vida. Además, Descartes quiere utilizar su filosofía para configurar una *bona mens*, que tiene una función práctica. En cuanto a Platón, nos dice Husserl que para él, la filosofía no es mera ciencia teórica porque «la dignidad de la razón teórica consiste en hacer posible la razón

9. Por ejemplo, lo hace Julia Iribarne en el «Estudio preliminar» a su traducción de *La crisis*, p. 24. No cae en ese error Iso Kern en su famoso artículo «Die drei Wege zur transzendental-phaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls» (1962, 303-349), pues ya en el título se trata de «caminos para la reducción». A. Serrano de Haro, cuando anuncia la traducción de este artículo para el libro *La posibilidad de la fenomenología*, también lo anuncia correctamente como un estudio «de los distintos caminos a la reducción fenomenológica» (1997a, 10).

práctica»[10]. Descartes ejecutaría con precisión el diseño platónico, que implica universalidad y plena justificación, lo que necesariamente lleva a la pregunta por la vida y la conciencia moral. Por eso la conversión cartesiana no deja de ser una conversión «cognoscitiva y ética» (*erkenntnisethische*), aunque es cierto que Descartes no tematiza lo que sí plantea Platón, la idea de una « humanidad verdadera».

Y aquí añade Husserl algo muy interesante para no dejarnos confundir por el título de su conocido artículo en la revista *Logos*: «La filosofía como ciencia rigurosa», como *strenge Wissenschaft*, pues, al utilizar el término *Wissenschaft*, parece llevarnos a pensar que la filosofía es una ciencia como las otras. Ya he dicho (ver p. 40, nota 18) que el término *Wissenschaft* no tiene en alemán el mismo ámbito semántico que la palabra castellana «ciencia». *Wissenschaft* es el abstracto de *wissen*, saber; en latín *scire*. Así *Wissenschaft* será el «conjunto de lo sabido» por los científicos y por los filósofos. En ese sentido se aplica a ambos. Pero cuando traducimos esa palabra por «ciencia», aplicada por igual a la ciencia y a la filosofía, estamos tergiversando su sentido, porque la ciencia se ha convertido en la contemporaneidad en un tipo de saber muy específico que se aplica a las ciencias naturales, a las formales, y a las ciencias sociales y humanas, aunque en especial a las naturales y formales. De hecho, como hemos visto, la ciencia triunfa en la guerra, mientras que la filosofía fracasa. Más aún, la ciencia es un saber que pudo haberse iniciado hace cinco mil años con las matemáticas —contabilidad y astronomía—, en Mesopotamia y Egipto, mientras que la filosofía no comienza hasta hace unos dos mil seiscientos años, aunque, en términos relativos, se pueda afirmar que comienza a la vez en Grecia, China e India. Nunca se debe olvidar este desfase de los saberes de los científicos y de los filósofos. En ese contexto, la utilización de una palabra común para los dos tipos de saber, así como la errónea comprensión del término «ciencia» en el caso de la fenomenología, ha enturbiado de modo considerable la comprensión de la intención de la obra de Husserl, al suponerse que este pretende hacer de la fenomenología, y en consecuencia, de la filosofía, una ciencia en el mismo sentido que el resto de las ciencias. Pues bien, para que no haya confusión, estas conferencias de Londres nos aclaran con toda precisión la diferencia entre un tipo de *Wissenschaft* y otro. Con rigor diríamos en español, entre un tipo de saber y otro, pues el verbo *wissen* debería ser traducido por «saber».

Dicho esto, Husserl admite que a la ciencia no le interesa la idea de una «humanidad verdadera», que sí es fundamental en la filosofía: «La idea rectora en último término, aquella de una humanidad auténtica»

10. «dass die Theorie oder theoretische Vernunft ihre Würde darin hat, praktische Vernunft allein möglich zu machen» (XXXV, 314; 202). En adelante, la primera cifra se refiere a la edición de Husserliana; la segunda, a la edición aparecida en *Husserl Studies*.

está en los filósofos y no en los científicos (Hua XXXV, 315; 202). Merece la pena que citemos un párrafo de unas páginas posteriores, porque nos aclaran esta importante diferencia:

> Estas ciencias, para recordar una palabra de Lotze, nos enseñan principalmente a calcular el mundo, pero puesto que no se comprenden a sí mismas, tampoco comprenden el sentido del mundo que ellas calculan. ¿Y no depende de estas oscuridades de principio de las relativamente perfectas ciencias, las de la naturaleza, aquel naturalismo erróneo en su raíz que ha convertido a nuestra época en espiritualmente tan impotente, y la incapacidad de dar a las ciencias humanas <la> posición y función correcta, fundamentos e incluso metas correctos? (Hua XXXV, 298; 247).

Veíamos en la lección anterior que de acuerdo con la orientación práctica de Husserl, esa humanidad auténtica es la idea que rige la sociedad hacia el orden moral del mundo. Por eso, si alguien insiste en que Husserl pretendía convertir la filosofía en ciencia, hay que decirle que, si por ciencia se entienden las ciencias ordinarias, sean naturales o sociales y humanas, es en rigor falso. Porque ninguna de estas tiene en el horizonte como idea directiva final la contribución a la instauración de una humanidad auténtica. Eso no quiere decir que los científicos —naturales o sociales y humanos— no tengan ese ideal, ya que muchos lo tienen, pero no lo tendrán en cuanto científicos, sino como seres humanos que han optado por ese ideal desde su concepción política, religiosa, en definitiva, cosmovisional y, en ese sentido, filosófica. En el caso de la filosofía es al revés, esa idea le es constitutiva.

Para Husserl, en la conversión o giro filosófico está implícito un modelo normativo y regulativo al que se subordina el resto de las actividades. La filosofía implica un «despertarse *éticamente*» (Hua XXXV 58; 203) y tomar aquella determinación radical por la que se decide a ser un ser humano verdadero, un ser humano ético, que aspira a una vida nueva, una vida desde la conciencia moral, una conciencia que se legitima de manera clara ante sí misma.

Esta actitud debe suponer un vuelco (*Umsturz*) en todas las convicciones anteriores de la vida (Hua XXXV, 59; 203), de manera que todas ellas queden tocadas por la nueva actitud. Por eso la filosofía es lo más parecido a la conversión religiosa. Nada queda fuera del giro filosófico, aunque, por supuesto, no siempre esté uno haciendo filosofía. En lo que se refiere a las cuestiones morales no hay marcha atrás, no puedo dejar de ser la persona que lleva dentro la actitud filosófica que asume la normatividad ética. Además, este vuelco no es algo individual, sino algo propio de la comunidad de comprensión de los filósofos. Esto es lo que Husserl les viene a decir a Fink y a Dorion Cairns, en una conversación sobre los dos yoes, el natural y el trascendental:

> Sin embargo, es de manera tal que, una vez que una persona individual ha llegado a la *Einstellung* fenomenológica, nunca puede volver realmente a la *Einstellung* natural, sino que lo hace solo en la fantasía.
>
> Fink sugirió aquí que el individuo tiene que seguir viviendo en el mundo de la *Geltung* ingenua <aceptación, posición, validez>, tiene que seguir viviendo como un ser práctico. Husserl respondió que eso no era cierto en lo que se refiere a las metas más altas de la vida, que son las metas del ego trascendental (Cairns, 1979, 35)[11].

Husserl parece aceptar que, en lo que concierne a los hábitos ordinarios de la vida, ese «ser práctico» mencionado por Fink, remite a la actitud natural, pero en lo que concierne a la moralidad no es posible, porque el cambio filosófico transforma a la persona, ya que mediante la fenomenología se ha creado un hombre nuevo. Todo esto es lo que está implicado en esa idea de qué es filosofía, ya que hacer filosofía exige tener esa idea de una humanidad auténtica como ideal del que en última instancia sacan los demás ideales su sentido. Eso está implícito en el término *letztleitende* (Hua XXXV, 57): la que da la última directriz.

Husserl recuerda que Descartes, aunque al exigir el vuelco filosófico, no hable de ética, sino de adquirir una *mente buena*, sin embargo, mediante esa expresión, como hemos visto, está aludiendo a la filosofía como un modo de saber dirigir correctamente la vida. Esto es para Husserl el *ethos* filosófico, este radicalismo hasta el final. Dos veces habla Husserl del *ethos* filosófico en las «Conferencias de Londres»:

> En efecto, eso es lo primero que la fenomenología admira tanto en Platón como en Descartes, y lo que a la vez caracteriza su propio *ethos* filosófico: este radicalismo hasta el final en el saber, que no se puede dar por satisfecho con medianías, donde solo el todo es lo debido y lo que sirve de ayuda (Hua XXXV, 59; 204)[12].

Así, todo el que quiera ser filósofo, al menos una vez en la vida debe tomar esa decisión de iniciar un nuevo comienzo, un vuelco en su existencia. Por tal decisión se hace uno filósofo. Como es fácil ver, en Husserl, la función de la filosofía está vinculada a la ética, al sistema normativo de dirigir nuestra vida de un modo moral. Y dado que la filosofía incluye la exigencia de que ese sistema normativo esté plenamente legitimado, es preciso encontrar un método de procedimiento seguro. De ahí que en adelante las «Conferencias de Londres» se dediquen a exponer el método cartesiano de iniciar la filosofía en los términos que ya hiciera en *Ideas*.

El camino cartesiano empieza con la crítica de la experiencia del mundo, que no es segura porque puede fallar, ya que siempre está abierto el incumplimiento de las expectativas de que las cosas en el futuro se comporten como se anuncia en la percepción. Por tanto, la experiencia del mundo no puede ofrecerme plena seguridad, y por eso el mundo está abierto a la no existencia. Es lo que se conoce como el resultado de la crítica, la «aniquilación del mundo (*Weltvernichtung*)» que se basa en que «por muy plena que sea la experiencia externa, siempre incluye la posibilidad del no ser de lo dado en la experiencia, por tanto, en definitiva, el no ser del mundo entero» (XXXV, 68; 208)[13]. Este es el punto fundamental que conduce a la práctica de la epojé: «el comienzo con la no existencia del mundo, o el abstenerse de toda decisión en relación con ambas posibilidades de ser o no ser del mundo»[14] —lo que un poco más adelante llama la «desconexión del mundo», la *Weltausschaltung* (Hua XXXV, 321)[15]—, el procedimiento, por tanto, para llevar a cabo la reducción del mundo o reconducción del mundo a la subjetividad trascendental, que ocurre cuando tomamos nota de que, a pesar de esa crítica del mundo, que podría no existir, el mundo es en realidad el correlato de una experiencia que, ella misma, sucede de manera tal que el mundo es puesto en esa vida como existente. Pero este último punto necesitará aún algunas consideraciones suplementarias que aparecerán

11. Las palabras *Einstellung* y *Geltung* figuran en alemán en el original.

12. En las conferencias había hablado ya del «*ethos* filosófico» en Platón y Descartes: «En él [en Descartes] se pierde el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón: la filosofía teórica se hace independiente» (57; 202). En la lección *Introducción a la filosofía* de ese invierno se incorporan los párrafos de las «Conferencias de Londres» que hablan del *ethos* filosófico. También figura el mismo término en el *Syllabus* de las lecciones: «Recuperación por parte de Descartes de las intenciones de Platón. Lo que se pierde del ethos de Platón: la filosofía concebida como correlato de cumplimiento de la exigencia epistemológica y ética de un esmero radical intelectual, siempre preparado para una última legitimación, para la meditación, para la decisión cognoscitiva ética, por todo aquello por lo que el filósofo ante todo se hace filósofo» (Hua XXXV, 365).

13. Esta parte de las conferencias pasó íntegramente a las lecciones.

14. Traduzco «das Sich-jeder-Entscheidung-Enthalten» (XXXV, 320; 211), por «el abstenerse de toda decisión». Siguiendo el modo como Ortega explica, aunque sin citarla, la necesaria epojé al inicio de la filosofía, *sich enthalten* puede traducirse como «desasimiento», que es la mejor traducción para *enthalten* cuando se refiere a las creencias, porque estas nos tienen; pero conviene traducir por «abstenerse» cuando nos referimos a actos que podemos dejar de hacer. Por eso, en este caso me parece correcta la traducción española en la reciente edición de las «Conferencias de Londres»: «El abstenerse de tomar partido» (Husserl, 2000; trad. española, p. 38). Sobre la traducción orteguiana, ver del autor, *Fenomenología y cultura en Ortega* (1999, 196) y *La fenomenología de Ortega y Gasset* (2012, 131).

15. En la siguiente lección explicitará aún más la epojé, utilizando los mismos términos que en *Ideas*, sofrenar (*Unterbindung*) (XXXV, 78; 214) y puesta entre paréntesis (*Einklamerung*), forma de hablar de la que dice que es una «expresión figurativa» (*bildliche Rede*). Incluso un poco más adelante, ya en la lección tercera, habla de la *einklammernden Reduktion*, de la «reducción que pone entre paréntesis» (*ibid.*, 273; 233; trad. española, p. 78).

en los desarrollos sucesivos. Aún hay que añadir algo muy importante: que aquí, en las conferencias de Londres y en las lecciones siguientes, aún se identifican epojé y reducción:

> Para *asegurarse* de la pureza de todas las captaciones y descripciones, hay que mantener a la vista continuamente la *regla* inviolable *de la reducción fenomenológica*, o, como también decimos, de la epojé fenomenológica, de la «puesta entre paréntesis» fenomenológica (XXXV, 77; 213)[16].

§ 23. LOS CURSOS DE 1922/1923 Y 1923/1924

Ya he dicho que Husserl no quiso publicar el texto de las conferencias de Londres. Como era ya usual en él, también este texto le pareció incompleto y, en consecuencia, no lo publicó. No obstante, apoyándose en el estudio que en ese texto se da acerca del comienzo de la filosofía o del filósofo que comienza, o de cómo uno se hace filósofo (*der werdende Philosoph*)[17], preparó las lecciones del siguiente semestre de invierno, tituladas *Introducción a la filosofía*. En ellas se propone llevar al máximo la exigencia de radicalidad. Pero ahora se produce un giro: las nuevas lecciones ya no versan sobre el filósofo que comienza, o de cómo nos hacemos filósofos, sino que en ellas el ya fenomenólogo se sitúa en aquella etapa crítica de la fenomenología de la que había hablado en 1910 y que, al parecer, nunca había intentado desarrollar.

De lo que se trata en estas lecciones es de llevar al máximo la exigencia de un conocimiento seguro, y lo hace mediante la puesta en juego de lo que llama el principio *hodeguético*[18]. En las conferencias de

16. En la incorporación a las lecciones, la regla de la reducción fenomenológica va en cursivas (trad. española [que no sigo], p. 43). No se deje de advertir la expresión final de la nota anterior. Al final de la nota de Sebastián Luft que cito en el § 5 (p. 42, nota 19), señala el editor: «A pesar de esta distinción terminológica [entre epojé y reducción], hay que señalar que la 'epojé', como desasimiento de todas las vigencias de ser respecto a la existencia del mundo, en el Husserl tardío se emplea casi como sinónimo de 'reducción', por más que en realidad la epojé solo constituya un aspecto o, respectivamente, parte de la reducción». Hay que decir, sin embargo, que a partir de la revisión emprendida para la traducción inglesa, tiene cada vez más clara conciencia de que hay que establecer esa diferencia, por más que no siempre sea coherente. Al final, el título del § 41 de *La crisis* lo aclara todo, pues ahí se dice: «La auténtica epojé trascendental posibilita la 'reducción trascendental'».

17. En la edición de *Husserl Studies*, pp. 186, 187, 189, 204, 212, 220, 224, 232, 240. Las mismas veces sale en Hua XXXV.

18. Traduzco la nota 2 de la página XXXIII, de la introducción del editor, para contextualizar el uso del término: «Hankel, en su *Teoría de los sistemas de los números complejos* [*Theorie der complexen Zahlensysteme*], Leipzig, 1867, p. 11, utiliza el concepto del principio hodeguético como una exigencia directora para la caracterización provisional de su principio de "Permanencia de las leyes formales". A lo largo del trabajo, y si todo va bien, debe mostrarse "no como un [principio] especial o solo hodeguético, sino

Londres la palabra aparece una vez (Hua XXXV, 206; 318), mientras que las lecciones están en gran medida dedicadas a aplicar ese principio, que es el núcleo de la *reducción apodíctica*. Por otro lado, Husserl no volverá a utilizar más aquella palabra. *Hodeguético* significa «lo aquí y ahora» (Ὁ δϵ τί), y se trata de verificar lo que se da «aquí y ahora» de modo indubitable y de manera que no pueda pensar lo contrario más que en una flagrante contradicción conmigo mismo. Husserl tiene como meta aplicar a la totalidad de la vida la reducción apodíctica, es decir, aquella reducción que se queda con lo que muestra el principio *hodeguético*. Este principio y la reducción apodíctica consecuente logran aquello de lo que no puedo desvincular mi modo de ser, mostrando de esa manera que la subjetividad que analiza el fenomenólogo es en realidad una subjetividad vinculada a lo que ha resistido en la aplicación del principio *hodeguético*, lo que significa que la vida que somos solo puede ser pensada en unos rasgos esenciales, que marcan el *apriori* de cómo somos.

Una fórmula que emplea Husserl para mostrar lo que supera la prueba del principio *hodeguético* es que tampoco Dios podría hacerlo de otro modo; la fórmula aparece ya en las conferencias de Londres, donde dice respecto a la impresión sensorial: «Tampoco un dios podría intuir una cosa corporal de otro modo que de acuerdo a esta típica de las perspectivas, de las orientaciones, etc.» (Hua XXXV, 331; 227)[19], en definitiva, tampoco Dios podría intuir una cosa corporal de otro modo.

Así, las conferencias de Londres, de ser un proyecto de introducción a la filosofía, quedan integradas en el desarrollo de su segunda etapa, la etapa crítica, en la que, por otro lado, se debe hacer ver el verdadero sentido filosófico de la fenomenología, que es mostrar que la vida humana incluye una vinculación a un *apriori* del que no se puede desligar, de manera que ni siquiera un dios lo podría hacer de modo distinto. Husserl habla de los «fuertes vínculos (*festen Bindungen*)» que «establece este a la vez 'apriori innato' de la subjetividad trascendental». En esta frase, que cito entera a continuación, veo el resultado de la aplicación de la *reducción apodíctica*:

metafísico, que está muy estrechamente vinculado con toda nuestra concepción" (*ibid.*, p. 12). De cualquier modo, en la tesis VI de su habilitación, Husserl discute la aplicación concreta que hace Hankel de su distinción. Pues su principio no es "en última instancia ni un principio 'metafísico' ni 'hodeguético'" (comp. con E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten [1819-1901]*, Husserliana XI, editado por L. Eley, La Haya, 1970, p. 339)».

19. En las lecciones hay un texto aún más claro: «Las apariencias [o fenómenos: *Erscheinungen*] constituyen entonces un sistema de fenómenos, que es pluridimensional, de estructuras esenciales totalmente determinadas, respecto a las cuales ningún dios podría cambiar algo, las orientaciones, [constituyen] un sistema de orientaciones, etc.» (p. 258).

> Al ir penetrando en general de manera progresiva en este reino de la conciencia pura y de la subjetividad pura, se toma nota, con no pequeña sorpresa, de cuán amplios y múltiples de una manera dominante (*überwältgend mannigfaltig*) son los fuertes vínculos que este a la vez «apriori innato» impone a la subjetividad transcendental, y con ello también se los impone a todos los objetos posibles que pueden ser objetos intencionales para un yo puro en general (p. 332; 227).

Este *apriori* de la vida subjetiva incluye una obligación de la razón, es decir, estoy religado, vinculado a esas «estructuras esenciales (*Wesensstrukturen*)[20]», sin poder desvincularme de ellas, ya que solo a partir de ellas podemos ponderar, discriminar, juzgar, etc. Por ejemplo, estoy vinculado al pasado. No puedo desvincularme de él y, solo porque tengo una vinculación básica indubitable, puedo ponderar y discriminar cuándo me puedo equivocar. Siempre lo haré sobre un trasfondo de seguridad en el pasado que me permite ponderar los criterios. Lo mismo pasa con el mundo: solo porque tengo la seguridad del horizonte de realidad, tengo la competencia racional para discernir aquello que no cumple los criterios de realidad.

Este *apriori* es algo así como la situación de la que parto para ser libre, no libre en abstracto, sino libre desde una situación, desde el momento en el que decido hacer algo. Porque estamos anclados a una situación, puedo moverme. Esto es lo que he llamado la *teoría de una racionalidad fuerte*, que aparece en las lecciones de 1922/1923, y en la que veo el *principio de la fenomenología* al ofrecernos una imagen del ser humano vinculado a un *apriori* sin el cual no se es ser humano. Y también ahí veo el gozne para comprender la relación de la fenomenología y la antropología filosófica, porque el ser descubierto en ese sentido de la subjetividad es imprescindible que sea incorporado por toda antropología filosófica que quiera estudiar al ser humano, ya que, de no hacerlo así, si no considera ese modo de ser, será una antropología filosófica parcial, que podría haber olvidado lo fundamental del ser humano, con lo que lo estudiado no sería ese ser; y, en esa misma medida, esa antropología filosófica dejaría de ser parcial, para dejar de ser antropología filosófica, porque no estudia al ser humano sino un despojo de él[21].

20. «De todo este descuido del verdadero y auténtico sentido de los problemas a los que se dirigía toda nueva filosofía desde lo más íntimo, y sobre su carácter fundamental de problemas apriódicos de la subjetividad trascendental nos resguarda el método de la reducción trascendental y conocimiento básico de que en esta subjetividad solo entonces intuible se incluye un campo infinito de estructuras esenciales apriódicas, en cuyo estudio deben llegar todos los problemas razonables de conocimiento a una formulación y solución exactas» (Hua XXXV, 302). Este texto procede de las «Conferencias de Londres», *op. cit.*, p. 250.

21. Estas líneas encierran mi visión de la relación entre la fenomenología trascendental y la antropología. Es muy frecuente escamotear el problema diciendo que la antropología filosófica trata del ser humano que no es el sujeto trascendental, mientras que la fenomenología trascendental trata del sujeto trascendental, que por la propia definición no es el ser humano. La pregunta es, entonces, si el ser humano no tiene que incorporar las estructuras que Husserl descubre en el sujeto trascendental, por ejemplo, la vinculación racional, o una percepción cuya característica es poner el ser. Si no concebimos al humano con estos rasgos, ¿es humano ese humano? Lo mismo vale para el hombre pensado por Ortega como lo que le aparece a aquella realidad radical que es mi vida. Si al ser humano que soy yo le quito mi vida como realidad radical, ¿es todavía humano? Y la misma pregunta se le puede hacer a Heidegger respecto a las consecuencias de que la analítica existencial no sea una antropología filosófica. Eso solo se puede decir si el *Dasein* no es el ser humano, lo que también es difícil de entender si el *Dasein* es el ser del ser humano: «El *Dasein*, es decir, el ser del ser humano [*des Menschen*]», SZ, § 6, p. 25). El ser humano no puede ser concebido sin que sea *Dasein*, es decir, sin que sea comprensión del ser del ente, por tanto, ese punto es fundamental para toda antropología filosófica. Sin embargo, es conocida la ambigüedad de Heidegger sobre ese asunto.

La fenomenología trascendental, al describir las estructuras de la subjetividad, describe las estructuras *del* ser humano, por más que algunas, por ejemplo, el compromiso racional, pudieran estar en otros seres racionales y, por tanto, no ser propias *en exclusiva* de los humanos. El que esas estructuras formuladas por la fenomenología en cuanto ciencia sean esencias de las que lo humano concreto no es más que una instancia, no cuestiona la incidencia de las preguntas anteriores porque no impiden que hablemos de lo que somos constitutiva y esencialmente. Aquí creo que se deberían citar los desarrollos de Husserl expuestos en el texto n.º 22 de Husserliana XV, que personalmente me impactaron cuando los leí en la primavera de 1974. Después de dar el curso de Guanajuato, la profesora Rosemary Rizo-Patrón me envió su libro *Husserl en diálogo* en el que cita este texto maravilloso según el cual «El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico» (Hua XV, 385; Rizo-Patrón, 2012, 105 y 417). Este texto de Husserl, de 1931, está en el contexto de la reelaboración de las *Meditaciones cartesianas*. Esa frase es la coronación de toda una revisión que, como dice R. Rizo-Patrón, se remonta a los primeros años de la década anterior cuando Husserl «suelta un poco [no sé si solo un poco, añadiría yo] el amarre fundacional entre filosofía primera, segunda y ciencias fácticas» (p. 104). También Julia V. Iribarne dedicó a lo largo de su vida muchos años a perseguir esta problemática (ver Iribarne, 1987, I, 117; también Iribarne, 2008).

Para terminar esta ya larga nota, no me resisto a citar del n.º 15 de Husserliana XXXIV, 246: «Así, frente a la antropología ingenua que se mantiene en la positividad, 'la antropología filosóficamente inauténtica', se muestra la verdadera, la filosóficamente auténtica, aquella que aclara el sentido absoluto del ser humano y de la mundanidad, y que legitima con un método científicamente riguroso el sentido metafísico, absoluto de la frase de san Agustín, *in interiore homine habitat veritas*». Es la fenomenología trascendental la que muestra esto, y por eso la antropología auténticamente filosófica vive de la fenomenología trascendental, pero esta, en el momento en que cumple su función, se convierte también en esa antropología filosóficamente auténtica.

No en vano en estas páginas últimas, procedentes de la cuarta conferencia de Londres, incorporada a las lecciones del semestre de invierno, se alude a la refutación del psicologismo, pero ahora ampliado a la totalidad del problema del conocimiento:

> Pretender resolver problemas trascendentales de todo tipo, y primariamente el así llamado usualmente problema trascendental de la posibilidad de un conocimiento de la naturaleza y el mundo, por la psicología, que es ella mis-

ma una ciencia trascendente, es una ingenuidad como la de querer resolver un problema cuyo sentido en absoluto entiende» (XXXV, 302; 249).

Pero sigamos con nuestro camino, porque Husserl no se queda satisfecho con lo logrado en esas lecciones que desarrollaban la segunda etapa de la fenomenología, la fenomenología crítica. Es cierto que, aplicando la reducción apodíctica, había presentado una crítica de los conocimientos fenomenológicos, pero no había llevado a cabo la *crítica del método fenomenológico*. Esa va a ser la tarea que Husserl se apreste a desarrollar en el semestre de invierno siguiente de 1923/1924, que va a titular *Filosofía primera* (Hua VII y VIII). En él expondrá una *fenomenología del método fenomenológico*, no tanto de la experiencia fenomenológica, a la que había dedicado las lecciones del invierno anterior. Sin embargo, la nueva empresa del invierno de 1923/1924, que de modo claro complementa la del invierno anterior, le deparará muchas sorpresas.

En las primeras lecciones de la segunda parte, en la lección 30 (Hua VIII, 17 ss.), recupera motivos de las lecciones de Londres: alude a la intención cartesiana, al vuelco que hay que practicar para iniciar la filosofía y que quien pretenda hacer filosofía debe llevar a cabo al menos una vez en la vida. También recupera la intención ética de ese vuelco, ya anunciada en la idea cartesiana de la *bona mens*, que caracteriza a todos aquellos *qui serie student ad bonam mentem*. Este vuelco instaura una vida en «una conciencia moral absolutamente buena»; por su parte, el filósofo cognitivamente activo trata de dar legitimidad a todo acto de conocimiento y con él a toda elección y decisión (VIII, 11). Por eso la filosofía, que se dirige en primer lugar a valores del conocimiento, termina afectando a todas las otras categorías de valor y en consecuencia «tiene un significado que se expande sobre toda cultura pura, y por eso tiene de modo correlativo un significado para toda humanidad de razón, a la que la cultura se refiere» (Hua VIII, 23). Además, eso no tiene solo el sentido de un puro hecho histórico, sino que es una necesidad esencial que une saber y cultura (*ibid.*). Con esto recuperamos motivos que ya conocíamos y que ahora adquieren pleno sentido.

La primera sorpresa, absolutamente decisiva, que nos deparan las lecciones, es que la crítica de la experiencia que proponía para legitimar la epojé resulta ahora inconsistente, puesto que lo único que esa crítica demuestra es que mis vivencias pueden desajustarse y no darme un mundo, pero eso no quiere decir que el mundo no exista, sino que yo puedo haberme volver loco. Es cierto que esta es una dificultad que se plantea Husserl y que parece resolver a lo largo de las lecciones, aunque, por los textos posteriores, como se deduce del Anexo XI (Hua VIII, 391 ss.), sabemos que aún siguió dándole vueltas al tema, hasta considerar esa objeción mucho más que una objeción retórica, pues en definitiva lo que se muestra es que el mundo es una creencia en la realidad del mundo, resultado de la armonía de mis vivencias que puede destruirse. Si sucede esto, la «creencia en el mundo (*Weltglaube*)» se desactiva, pero del mismo modo también puede reconstruirse, con lo que es un periodo de locura, de manera que «la posibilidad de que el mundo no sea de verdad, tiene el significado de una idea, de la idea de una desarmonía que perdura de modo ilimitado» (Hua VIII, 392, lín. 23)[22]. Como dice R. Rizo-Patrón, «No es sino una 'hipótesis ficticia' que solo tiene sentido dentro de la actitud fenomenológica para comprender cómo se forja nuestra creencia en el mundo» (2012, 418).

Hay que leer con detenimiento esas páginas en las que Husserl da un giro decisivo, pues, después de haber dedicado muchas de sus lecciones a mostrar, como había hecho hasta ese momento, la *presuntividad* de toda experiencia exterior, para fijarse en la subjetividad trascendental, en la lección 46 llama a toda esa crítica del mundo una «crítica aburrida (*langwierige Kritik*)», y va a hacer temático el otro camino: «un nuevo camino al *ego cogito*» (Hua VIII, p. 126, lín. 33), que ha ido construyendo al ir explorando los diversos actos de esa vida subjetiva que la epojé nos pone delante. Pero ahora quiere profundizar en este nuevo camino. Y aquí es donde se abre toda la problemática del camino de la psicología, tema que explorará en la sección cuarta de las lecciones.

Por eso decide, antes de aplicar la epojé trascendental que, tal como ha mostrado, se basa en la posibilidad fáctica de volverse loco, explorar todas las vivencias de la vida subjetiva, desarrollando una amplísima psicología fenomenológica *antes de* la epojé y la reducción trascendentales. Pero lo más importante en ese momento es que asume que el modo cartesiano que había utilizado hasta entonces tiene el inconveniente de hacer epojé del mundo, para quedarse con un yo vacío y después tener que proporcionarle un contenido. Por eso postula nuevos caminos que permitan acceder a una subjetividad trascendental que no esté vacía como parece ocurrir con el método cartesiano.

22. Hay que decir que esta posibilidad es la que explora Blankenburg en su libro *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit* (1971). El tema hay que verlo en relación con aquellos análisis psicológicos previos para entender la epojé, pues sin asumir que el mundo es resultado de que mi experiencia trascurre de modo armonioso, no se entiende cómo puedo practicar la epojé. Pero si eso es así, la desarmonía del decurso de las experiencias —que las experiencias no se sinteticen en un mundo unitario— es un problema, pero el problema de la locura. Es el problema que estudia Blankenburg, porque ese es el problema fundamental de la esquizofrenia. Husserl hasta este momento no parecía haber tomado nota de que su experimento mental era una posibilidad real de la locura. Pero pensar la locura es una tarea básica de la fenomenología. Agradezco a François de Gandt haberme puesto en la pista de esta problemática desde la perspectiva fenomenológica y psiquiátrica.

Esta problemática ocupará a Husserl desde entonces de modo persistente, proponiendo varios modos de acceder a la fenomenología, el de la psicología, el de la lógica y el del mundo de la vida. Lo que me parece importante de la crítica al método cartesiano y la puesta en marcha del nuevo método es el resultado de todo ello, que es la distinción entre epojé y reducción, porque esta es la reconducción del mundo a la intersubjetividad, y aquella es el método que va a usar para provocar el vuelco de una actitud natural a una actitud fenomenológica. Por eso, en uno de los manuscritos señala que «La epojé fenomenológica debe, esto es su determinación incomparablemente mayor, convertirse en reducción a la subjetividad trascendental...»[23], es decir, la epojé debe ser llevada a la reducción, con lo que está indicando la diferencia entre ambos conceptos, lo que no se veía en los textos de las «Conferencias de Londres». Por otro lado, el resultado de la reducción será algo que ya nos confesaba en las «Conferencias de Londres», que la naturaleza, la que había puesto entre paréntesis, es una idea surgida en la subjetividad trascendental. Por el interés del texto, que marcará qué significa la reducción a diferencia de la epojé, lo señalo aquí, porque la reducción es la reconducción del mundo a la subjetividad trascendental, mediante la cual llegamos a esta visión de qué significa ser real:

> El verdadero ser, y en especial el verdadero ser de la naturaleza, no es algo secundario junto al ser meramente intencional. Y esto vale, aunque tengamos que distinguir entre la *naturaleza mentada* que se nos da ahora de una manera u otra de modo incompleto bajo presunciones y la *naturaleza misma*. En la experiencia se da la misma cosa, como la misma en una pluralidad de los cómos de la mención, en un sentido variable, en modos variables de darse, pero la naturaleza en sí misma, en contraste con todos los modos de darse incompletos y por todos los lados unilaterales, no es un contrasentido más allá de toda conciencia en general y de toda posición de conocimiento, algo así como accesible en su propio ser solo a un dios, e intuible por él de modo adecuado; sino que es una idea regulativa surgida ella misma en el Ego y que siempre se está constituyendo, y que prescribe la regla a un sistema de presunción legítima para las siempre nuevas experiencias y confirmación de experiencias. Por lo demás, este ser en sí de la idea, incluso como punto de identidad de las intenciones, es puesto y mentado solo en una infinitud de intenciones idealmente concordantes (Hua XXXV, 277; 236).

Este sentido del ser es el resultado de la reducción, y es coherente con los textos que he citado en la lección tercera sobre la revisión de *Ideas*. En efecto, si en el desarrollo de la fenomenología se ha llegado tan lejos hasta ver que el mundo es el correlato de la intersubjetividad trascendental

23. Se trata del manuscrito B I 5/V, p. 17 de la trascripción.

en el sentido anunciado en el texto citado, la desconexión del mundo, es decir, la primera epojé, queda superada (*wird aufgehoben*). En *La crisis*, sin embargo, vuelve a este mismo tema, pero ya con más precisión.

§ 24. *LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS*: ALGUNAS NOTAS SOBRE SU SENTIDO

Como sabemos, el último libro de Husserl es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, sin la más mínima duda, uno de los libros más importantes de la filosofía del siglo XX. Husserl tardó mucho en hacer públicos los pensamientos que manejaba desde hacía tiempo en sus escritos de trabajo y clases, que no figuraban en sus obras publicadas, sino en pequeñas referencias o alusiones, como las que aparecen en *Meditaciones cartesianas* y en *Lógica formal y trascendental*[24]. La filosofía del *mundo de la vida*, de la *Lebenswelt*, es especialmente importante y de gran trascendencia, no solo para la filosofía, sino también para la antropología cultural, la psicología y la sociología. En *La crisis* se expone con toda claridad la filosofía de los nuevos modos de acceso a la fenomenología y que Husserl empezó a teorizar a raíz del cuestionamiento del camino cartesiano. Por otro lado, *La crisis* no tuvo una fácil recepción, debido a que solo se publicaron en vida de Husserl las dos primeras partes, en torno a un tercio de la obra, no apareciendo el libro completo hasta mitad de los años cincuenta, siendo precisamente lo que permaneció inédito hasta su publicación en Husserliana, esa tercera parte, donde se exponen los dos caminos a la fenomenología. De todos modos, esa publicación, aun parcial, revolucionó la comprensión que se tenía de Husserl. No obstante, la aparición del libro no fue suficiente para superar la noción del Husserl «convencional», ya que esta se ajustaba a la teoría de que Husserl había cambiado radicalmente respecto a las *Ideas*, con lo que se creó la teoría de los dos Husserl, dejando fuera de juego al Husserl de las *Investigaciones lógicas*, que sería algo así como prefenomenológico desde una perspectiva trascendental. Ya vimos que otros, como Ortega, cuestionaron la autoría de Husserl o aseguraron, sin reserva alguna, que el autor de *La crisis* era Eugen Fink. Hubo, en fin, quienes, sin llegar a esta aseveración, pensaron que el autor de *La crisis* era un Husserl volcado en la historia porque la historia política alemana le había golpeado de modo brutal.

Por nuestra parte hemos tratado de desmontar esa teoría, que tanto ha tergiversado a la fenomenología, haciendo ver que no es la política nazi la que promueve el estudio fenomenológico de la historia, sino el fracaso de la Modernidad patente en la terrible Primera Guerra Mun-

24. Ver *supra*, p. 129.

dial. Por otro lado, al no ser publicados, hasta 1993, manuscritos muy importantes del entorno de *La crisis*, no podíamos conocer el motivo fundamental de ese escrito, que no es tanto la historia como la tarea de la filosofía, que fue la temática que desencadenó la paciente elaboración de ese último libro[25]. Como esa tarea es la de una profesión, porque la filosofía es una profesión, vuelve a aparecer aquí el tema de las profesiones, que ya había sido tratado en los artículos sobre renovación. Y, además, puesto que en la interpretción fenomenológica de un elemento cultural hay que descubrir su sentido fundacional, es preciso volver a la historia del nacimiento de la filosofía, lo que, por implicación, lleva a la historia. De hecho, en Husserliana VI —donde se publica *La crisis* junto con muy importantes textos complementarios, tales como las conferencias de Viena y «El origen de la geometría» (*Beilage* III)— se utilizan las tres palabras que marcan el análisis fenomenológico de cualquier elemento cultural[26]: descubrir su «fundación originaria» (*Urstiftung*)[27], su «refundación» (*Nachstiftung*) y su «fundación definitiva» (*Endstiftung*). La fundación originaria es la que produce el sentido en toda creación, la instauración primera. La refundación es la reactivación necesaria para que esa fundación se convierta en un elemento tradicional. Y de la fundación definitiva, al usar el término, nos dice: «Ella [la *Endstiftung*, la fundación definitiva] se lleva a cabo cuando la tarea ha llegado a plena claridad, y con ello a un método apodíctico en el que cada paso logrado es tránsito continuo a un nuevo paso que él mismo tiene el carácter de algo absolutamente logrado, es decir, apodíctico» (Hua VI, 73). Se ha conseguido, así, un objetivo de seguridad tal que no obliga a revisar lo pasado, sino a construir sobre ello. La ciencia en una gran medida opera con este esquema. Ese logro estaría en la ciencia al principio, pero solo se logra al final cuando se inicia una tradición que ya opera con ese criterio. Son, todos, temas que hemos ido descubriendo poco a poco, en este caso en relación con *La crisis*, sobre todo a partir de 1993. De todas maneras, sobre este último libro y la problemática del mundo de la

25. El último capítulo de mi libro *Para una filosofía de Europa. Ensayos para una fenomenología de la historia* (2009) está dedicado a estudiar todos los temas que rodearon la elaboración de *La crisis*, siguiendo los textos publicados en 1993 en Husserliana XXIX. Se puede leer un adelanto y resumen del largo capítulo del libro en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), 43 (2003), pp. 41-74.

26. Una pregunta lógica que se podría hacer alguien no versado en fenomenología es por qué este análisis es fenomenológico. La respuesta es que, al hablar de fundación originaria, estamos señalando el punto y momento en que surge una novedad cultural en una persona, en un sujeto, y ver la cultura desde el punto de su origen es lo que hace fenomenológica a esa consideración porque, de acuerdo al método de la reducción, lo cultural es reconducido al momento en que surge.

27. La importancia de la palabra *Urstiftung* se ve en que aparece veintidós veces; *Nachstiftung*, en Hua VI, p. 72, § 15.

vida se ha escrito ya mucho y aquí no voy a centrarme en estas cuestiones, aunque claro está que sería interesante[28].

Para nosotros es también de especial interés tomar nota de la indicación que se hace en *La crisis* en el sentido de que el sujeto trascendental que tiene percepciones las tiene por las *cinestesias*, lo que quiere decir, como veíamos ya en el comentario a la comprensión de José Gaos, que el sujeto trascendental es un sujeto concreto que tiene un cuerpo vivido. Hasta este momento, solo se tenía la referencia de las *Meditaciones cartesianas*, en cuya V Meditación se habla del *Körper* y del *Leib*, del cuerpo físico y del cuerpo vivido. Pero como el libro parece —porque no es del todo así— seguir el camino cartesiano, no quedaba claro si las cinestesias pertenecían o no a la subjetividad trascendental, o al menos no se percibió ese problema. Pero en *La crisis* es distinto, ya que no hay duda de que Husserl habla sobre las cinestesias de la subjetividad trascendental, lo que resultó escandaloso para José Gaos porque era ajeno a todo lo que él había pensado hasta ese momento, para diferenciar a Husserl de Heidegger y Ortega. Pero no nos vamos a detener en esos temas, sino en el de los dos caminos a la fenomenología, que creo que es un punto menos tratado y que, sin embargo, tiene un profundo sentido en la actualidad.

No es preciso detenerse en la primera parte de *La crisis*, a la que ya nos hemos referido al comentar la frase de « Ciencias de solo hechos [o meras ciencias de hechos] hacen seres humanos de solo hechos». Tampoco creo que sea necesario subrayar que detrás de las ciencias está el mundo humano, el mundo de la vida; que las ciencias siempre se refieren a él, y que de él toman su sentido, por lo que, por ejemplo, toda ciencia de hechos reales, antes o después, tiene que encontrar su verificación en algún acontecimiento del mundo de la vida. Es la tesis que subyace al famoso parágrafo 9 sobre el origen de la ciencia en Galileo. De esto hemos hablado cuando mencionábamos aquella frase de Ortega de que donde termina el científico empieza el ser humano (*supra*, 102, nota 17). Sí quiero ampliar ahora lo que indiqué anteriormente (*supra*, 36) respecto a la importancia que tuvo para Zubiri, estando en Roma, conocer este texto que, como dicen sus biógrafos, lo leyó de modo muy atento, subrayándolo con profusión[29]. El texto le impactó tanto que pidió a Malvine Husserl si podía disponer del resto de *La crisis*, lo que por supuesto no era posible, y, tras regresar a España, viviendo ya en Barcelona y ejerciendo

28. Sobre el mundo de la vida pueden leerse el apartado 5 del texto publicado actualmente como capítulo I de mi libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994, pp. 40 ss.

29. El artículo original «está enteramente subrayado por Zubiri» (Corominas y Vicens, 2006, 761, nota 14).

de nuevo de profesor de Filosofía[30], lo utilizó en sus clases. Sabemos que, al poco, se sintió muy incómodo en Barcelona y se volvió a Madrid, donde, en 1944, publicó su primer libro, *Naturaleza, historia, Dios*[31]. El primer capítulo de ese libro, titulado «Nuestra situación intelectual», y que sería su última lección universitaria en Barcelona (Corominas y Vicens, 2006, 511), deja oír clarísimos ecos del texto de Husserl. Además, lo interesante es que, según dicen sus biógrafos, en ese momento, ya de vuelta en Madrid, «Zubiri quiere cerrar definitivamente una etapa de su vida muy marcada por Heidegger» (*ibid.*), y que él denomina etapa ontológica o metafísica. No dejan de ser llamativas estas coincidencias, tanto más cuanto, si apuramos el sentido del «nuevo» Husserl, tenemos que aproximarnos con decisión al Zubiri de la nueva etapa, porque el Husserl que Zubiri critica en *Sobre la esencia* es claramente el Husserl de *Ideas*, un Husserl en el que el mundo se ha convertido en mero nóema, mero sentido, mientras que ahora ese mundo es el mundo que se manifiesta con el sentido de real.

Dicho esto, volvamos a nuestro camino. La tercera parte de *La crisis* estará dedicada a la exposición de los dos caminos nuevos a la fenomenología. Por eso esta parte tiene dos secciones, la dedicada al camino del mundo de la vida, y la dedicada al camino de la psicología. No es este el lugar más apropiado para desarrollar este tema, pero quiero apelar a esa pequeña imaginación con que creo que hay que leer en la actualidad estas dos secciones de *La crisis*. En mi libro *Fenomenología y antropología*[32] estudio con cierto detenimiento la sección A de la tercera parte de *La crisis*, que trata del camino a la fenomenología a partir del mundo de la vida. Ese camino se muestra como el camino desde las ciencias que exploran y pueden ofrecer la ontología del mundo de la vida, que no son otras que las ciencias humanas y sociales. Por eso titulé esa parte «La fenomenología como una filosofía de las ciencias humanas». Se suele afirmar que uno de los caminos a la fenomenología es, como decía Julia Iribarne, el camino desde las ciencias positivas (2009, 24), pero como muy bien señalaba la fenomenóloga argentina, basándose en el texto de Kern, este camino es el mismo que el llamado camino de la

30. Las autoridades eclesiásticas y civiles, después de la guerra civil, ambas plenamente de acuerdo, no le dejaron volver a enseñar allí donde había ejercido la docencia siendo aún sacerdote, es decir, en Madrid.

31. El libro estaba preparado en 1942, pero quiso pedir el *nihil obstat* para los capítulos de contenido religioso, y eso demoró la publicación hasta 1944.

32. *Fenomenología y antropología*, Almagesto, Buenos Aires, 1997; Lectour/UNED, Buenos Aires/Madrid, ²2005. El libro es el texto de un curso que di en Buenos Aires, en la Academia de Ciencias y que escribí en el mismo Buenos Aires. La tercera parte sobre la fenomenología como filosofía de las ciencias humanas la leí también en el congreso de Peñíscola, cuyas actas figuran en *Investigaciones fenomenológicas* 3, disponible en internet.

ontología (*ibid.*). Creo, sin embargo, que hay que ir más allá, porque el llamado camino de la ontología no es otro que el del mundo de la vida de *La crisis*, pero este no es sino el de las ciencias humanas.

Y es que el camino del mundo de la vida no es un camino autónomo, es decir, un camino que el filósofo pueda emprender de modo directo, porque el mundo de la vida en el que vivimos es un mundo de la vida particular, determinado por las diferencias de sexo, clase, historia y cultura. Nosotros no tenemos un acceso directo al mundo de la vida no elaborado como para, desde él, poder acceder a la fenomenología, porque no vivimos en el mundo de la vida en general, sino solo en mi o nuestro mundo de la vida. No vivimos en el mundo de la vida de modo abstracto o, también podríamos decir, en un mundo de la vida puro, sino que cada pueblo vive en *su* mundo de la vida, como cada especie animal vive en el suyo. Los mundos de la vida son particulares. Por eso, Husserl trata de desvelar las estructuras generales del mundo de la vida, proponiendo una especie de *ontología general del mundo de la vida*, lo que en realidad es el objetivo de las ciencias humanas: enseñarnos *lo común* del mundo de la vida, en el sentido en que Kant entendía su *Antropología pragmática*: hacernos conocer los mundos para poder actuar correctamente con los humanos[33]. Pero ese conocimiento solo es posible desde una comunidad ontológica de base. Para podernos comunicar e interactuar con otros, tenemos que vivir en el mismo mundo. El mundo de la vida es el mundo cuyas estructuras generales se nos dan en las diversas ciencias humanas. Por eso habla Husserl de la ontología del mundo de la vida, para desde ahí acceder «a una tarea inmensamente superior (*zu einer* [...] *sehr viel größeren Aufgabe*)» (VI, 145), que es la tarea propia de la fenomenología, paso que hay que dar porque los resultados de las ciencias humanas no nos bastan.

En ese punto de *La crisis* hay un corte[34], que Husserl no justifica, al no dar razón alguna de por qué no es suficiente la tarea de las ciencias humanas. La respuesta a esa pregunta aparece en el texto sobre «El origen de la geometría», donde, además de unos apuntes decisivos sobre la historia y la cultura, Husserl expone la refutación del relativismo cultural, que es el nudo gordiano en el que se enredan las ciencias humanas, sobre todo la antropología cultural, que, por su constitución epistemológica, es la más preparada para representar la intención global de las ciencias humanas. Cabe aquí recordar la atinada consideración de Lévi-Strauss sobre la antropología cultural como astronomía de las ciencias huma-

33. Sobre la antropología kantiana, que es especialmente importante, véase del autor *Antropología filosófica* I. *De la antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid, 2013, pp. 184 ss.

34. De este punto se trata la tercera parte mencionada en la nota 32 anterior.

nas (1987, 389), al ser capaz de ofrecer, aunque sea como ideal de trabajo, tras su método comparativo, esas estructuras del mundo de la vida. Esta función de la antropología cultural y social es lo que hace que todas las otras ciencias humanas acostumbren a mirarla como el yunque en el que verificar sus conclusiones más limitadas. El recurso al contraejemplo antropológico tomado de la antropología cultural se ha convertido en un clásico. En ese sentido, la antropología cultural se presenta como el portaestandarte de las ciencias humanas y, en esa misma medida, como portaestandarte del relativismo cultural, que para ella es su elemento fundacional. Por su parte, la historia se constituye también en un horizonte, el horizonte histórico, en relación con el cual se ve como irremediablemente relativa. Este relativismo histórico sería una especificación del propio relativismo cultural, en cuanto todo queda relativizado respecto de ese horizonte histórico, viéndose la historia misma como producto histórico. Lo mismo pasa con la filología, que considerará el relativismo lingüístico como determinante de los mundos socioculturales. Como decía Octavio Paz: «Las redes de pescar palabras están hechas de palabras» (2012, 31). Por tanto, es imposible superar las palabras, estamos tan enjaulados en ellas que no podemos escaparnos y salir de ellas.

Así, el camino del mundo de la vida no es otro que el camino de acceso a la filosofía desde las ciencias humanas o, si queremos, desde los desafíos que las ciencias humanas lanzan a la filosofía, sobre todo la antropología cultural, que de entrada promueve una muerte antropológica de la filosofía, por ser esta producto de una cultura, por tanto, particular y no válida para otras culturas. La antropología cultural tiene, así, una vocación mucho más amplia que la derivada de sus métodos etnográficos. El antropólogo cultural —generalmente, el antropólogo por antonomasia— sabe que su conocimiento cuestiona de manera directa la filosofía, del mismo modo que cuestiona las religiones universalistas, porque cada pueblo tiene sus dioses. Y ahí es donde Husserl pide pasar a esa tarea inmensamente mayor, que apunta al motivo del origen mismo de la filosofía en Grecia: ante la disparidad de opiniones, no sobre asuntos técnicos —cómo levantar casas, hacer caminos, producir alimentos, excavar un pozo—, sino sobre los temas más candentes —qué es la vida, cómo organizarnos socialmente— que dependen de los sistemas de creencias marcadas por la tradición y las preferencias basadas en ellas, aspectos todos ellos diferentes según las diversas culturas[35]. Esos son

35. Uno de los últimos textos escritos por Husserl, en parte en junio de 1937, incluye un apartado que trata sobre «El significado de la confrontación con culturas extrañas para el surgimiento de la pregunta filosófica por el mundo entre los griegos» (Hua XXIX, 386 ss.). También Ortega sitúa el principio de la filosofía en la pérdida de las creencias en Grecia (*Idea de principio en Leibniz*, OC X, §§ 27-28, pp. 1107 ss.).

los temas en los que cada mundo sigue sus reglas, pero ante la confluencia de diversos mundos que tienen que convivir, se impone la búsqueda de un discurso válido para todos, en el que solo vale la *isegoría* para llegar a un acuerdo sobre lo más común y satisfactorio. Ese es el objetivo de la fenomenología de cara a la creación de un orden en el que las personas puedan desarrollar sus capacidades y que tenga en el horizonte el ideal de una «humanidad auténtica». Este es el punto clave del nuevo camino a la fenomenología desde el mundo de la vida y, por tanto, la nueva deriva de la fenomenología. Es también el diseño de Husserl en *La crisis*, concebido por él como la más extensa y clara presentación de la reducción, por tanto, del acceso a la fenomenología, con la consiguiente transformación de la filosofía y la ciencia, incluida especialmente en ella la psicología[36].

En relación con esto hay que tener en cuenta también la carta de Husserl a Lévy-Bruhl, en la que le dice que, si las ciencias tienen la primera palabra a la hora de desvelar cómo somos, nunca tienen la última[37]. Esta frase de Husserl, asumiendo además una parte del relativismo cultural, es fundamental en este momento de la fenomenología. La carta al antropólogo francés la escribió Husserl cuando estaba preparando los materiales para las conferencias de Viena. Por otro lado, esa frase, leída en línea con lo dicho unas páginas más arriba (*supra*, 158), aclara la opinión de Husserl sobre el significado del término *Wissenschaft*, que no debe ser utilizado para nivelar las ciencias y la filosofía. En esa carta aparece clara la diferencia que Husserl establece entre las primeras y la segunda, sin que por ello se entre en contradicción con el artículo de *Logos*, que, por otro lado, tanto ha distorsionado la comprensión de la fenomenología. En este último periodo de Husserl, y en especial en la sección A de la tercera parte de *La crisis*, se desarrolla toda una filosofía de las ciencia humanas.

La sección B de *La crisis* trata del camino de la psicología. En ella Husserl recupera todos los análisis de los años veinte sobre psicología fenomenológica, que había expuesto en las lecciones de 1923/1924 y con los que pudo clarificar los diversos niveles en que se desenvolvían las *Ideas* de 1913; de ellos hemos hablado en la lección tercera. Pero lo que me parece más interesante y de más actualidad es que Husserl sitúa la psicología fenomenológica en un lugar intermedio entre las ciencias

36. Cf. Introducción de Luft a Husserliana XXXIV, p. XLIX, donde cita las palabras de Husserl en carta a su hijo Gerhard de febrero de 1936. Ver *Briefwechsel IX. Familienbriefe*, p. 250.

37. Ver del autor la traducción de la carta de Edmund Husserl, «Carta a Lévy-Bruhl»: *Er. Revista de Filosofía*, X/19 (1995), pp. 171-175, y el comentario, «Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl» (*ibid.*, pp. 177-204), recogido después en mi libro *Para una filosofía de Europa* (2009, 125-158).

naturales sobre los procesos neurológicos y la filosofía. La psicología fenomenológica es el análisis, por un lado, de todo lo que depende de mi conciencia, entendida esta como ser en el mundo; análisis, por tanto, de todos los elementos representacionales que hay en mi conciencia, sus «contenidos»; y, por otro, de los actos y estados que la constituyen, los «modelos mentales», como diría el ya citado Johnson-Laird (*supra*, p. 110, nota)[38]. Por tanto, la psicología analiza los actos de conciencia y sus objetos, los elementos reales de la conciencia que la constituyen y los objetos intencionales de esos actos, que no son reales, sino intencionales. El conjunto de su objeto intencional será la representación del mundo, y su correlato por la parte subjetiva, el representar el mundo. Si este es la nóesis, aquella es el nóema, y ambos son objeto de la psicología.

Pero por ser una ciencia mundana y de hechos, es normal que la psicología busque la génesis psicofisiológica de esos procesos mentales en la psicofisiología, convirtiéndose así en un ciencia auxiliar (*Hilfsdisziplin*) de la psicofisiología, en una ciencia auxiliar, en definitiva, de la neurología (Hua VI, 249). A este respecto dicen Gallagher y Zahavi sobre el caso de la percepción: «la teoría fenomenológica no es irrelevante para una ciencia de la percepción. No llegaremos muy lejos en la explicación científica de la relación entre la conciencia y el cerebro, por ejemplo, a no ser que tengamos una concepción clara de qué aspecto o característica de la conciencia tratamos de relacionar con una función cerebral» (Gallager y Zahavi, 2013, 14). Este aspecto ha cobrado un interés creciente, en la medida en que la neurología, ayudada por la investigación de la informática y un potente desarrollo tecnológico, que ha permitido usar novísimas técnicas de investigación, está realizando progresos impensables cuando Husserl escribía, e incluso hace tan solo un par de décadas.

Pero la psicología fenomenológica también está en el umbral de la fenomenología trascendental, porque el problema es que la psicología fenomenológica solo trata con representaciones y no puede traspasar ese ámbito sin suponer el principio de causalidad, del que ella no puede echar mano, porque no tiene competencia ontológica, y, si cuenta con esa causalidad, se entrega a una rama de la ciencia física, que tampoco puede justificar ese principio.

Por tanto, la psicología fenomenológica está encerrada en sí misma y, como ciencia de hechos, no tiene capacidad de ofrecer una normatividad que fundamente el principio de causalidad que le ofrece una salida a la representación. Jerry Fodor, en un libro en su momento clarificador sobre la problemática de la psicología, *El lenguaje del pensamiento* (1985)[39], termina su intensa reflexión sobre lo que equivaldría al estudio de la conciencia con una pregunta que confiesa no poder responder desde la psicología: por qué las representaciones representan. Desde el mundo científico está claro que es por el principio de causalidad. Pero aquí sucede lo que Husserl llamará en *La crisis* la situación paradójica: el mundo se traga de ese modo la representación del mundo, que no es sino una continuidad suya, ya que lo prolonga en nuestro interior. No es otro el intento de la neurología. La psicología fenomenológica se queda en la representación del mundo y no puede ir más allá, no puede responder a la pregunta de Fodor. El problema de la neurología es que ella misma es un producto regido por una normatividad, un producto de la propia subjetividad, es una parte del ser humano que hace ciencia de acuerdo a unas normas con las que de modo explícito operan los propios científicos. El científico, como ya vislumbrara Ortega de modo muy precoz en 1925 (*supra*, 102), habita en el ser humano, este, por tanto, desborda al científico, mientras que en la psicología —una ciencia— vemos que el humano y sus productos son solo una continuación del mundo. El parágrafo 53 de *La crisis* estudia la paradoja de, por un lado, un sujeto que «se traga la totalidad del mundo» (Hua VI, 183 [*verschlingt*]), porque la representación del mundo le pertenece, y, por otro, un mundo al que pertenece esa representación: «Las paradojas de la subjetividad humana: el ser sujeto para el mundo y a la vez objeto en el mundo» (título del § 53). Hay que decir que este tema de la paradoja de la subjetividad a que nos lleva una reflexión sobre la problemática de la psicología, fenomenológica o no, es un tema de largo alcance en Husserl. Hay una carpeta de muy importantes manuscritos, la B I 14, que abarca ciento setenta y ocho páginas y de las que en los últimos años se han publicado bastantes. En esos textos se trata a fondo estas paradojas de las que se ocupa el § 53 de *La crisis*. Por otro lado, la problemática arranca de mitad de los años veinte (el primer manuscrito de esa carpeta procede de 1926[40]). Pues bien, la paradoja de la psicología representa

38. Ver Rodríguez Palmero, Marrero Acosta y Moreira, 2001, 243 ss. El citado autor habla de «modelos mentales», pero no quiere decir que para él sean actos de la conciencia por cuanto se enmarca en la teoría funcionalista, según la cual un «modelo mental» podría ser perfectamente un programa de ordenador (Searle, 1996, 58).

39. En honor a la verdad tengo que decir que Fodor ya ha publicado un segundo volumen de *Lenguaje del pensamiento* (Fodor, 2008) en el que revisa las tesis del primero.

40. Los primeros textos que de esta carpeta se publicaron en Husserliana XXXIV (2002, 125-144), y llevan por título «La paradoja de la reducción psicológica. La antinomia de la epojé psicológica. La contradicción entre <la> realidad del psicólogo y la epojé psicológica del mundo, de la que él necesita (julio de 1930)». También se publicó ahí el anexo VIII, pp. 145-147. El editor hace una amplia descripción del cartapacio entero (*ibid.*, 544 s.). El texto fue muy revisado por Husserl, lo que indica el valor que le daba. En 2008 se publicaron unas veintitrés hojas del manuscrito, en varios textos de Hua XXXIX. En total ocupan unas cuarenta hojas de ese libro, a saber, los textos de los números 41, 53, 57 y el Anexo LII. Este último texto lleva como título: «La dificultad del relativismo psicofísico». Quiero añadir que cuatro carpetas de este cartapacio, la I, IV, VI

en ella algo parecido al punto de inflexión que representa el relativismo en las ciencias humanas. Ahora bien, ese punto de inflexión lo marca la paradoja de la subjetividad, de tener un mundo en una representación que no puede representar más que dando por hecho el principio de causalidad, pero para ello la subjetividad tiene que ser tragada por el mundo porque es su continuación, con lo que el ser humano desaparecería, debido a que desaparecería, efectivamente, el ejercicio de la razón que lo constituye.

Y aquí la única salida es de nuevo la fenomenología trascendental, que muestra que esa representación del psicólogo no es tal representación, sino presentación del mundo de modo directo. Pero para ello debemos dejar de considerar la subjetividad como una entidad sujeta al mundo para pasar a considerarla como sujeto del mundo, analizando los diversos momentos de la subjetividad trascendental.

Pero, entonces, el camino de la psicología se nos convierte en la actualidad en el camino desde las ciencias naturales neurológicas, que tienen como su *disciplina auxiliar* (*Hilfsdisziplin*) la psicología fenomenológica, cuyo objetivo debería ser describir esa especie de epifenómeno, que sería la conciencia y que con el desarrollo futuro de la neurociencia quedaría superado al ser reintegrado causalmente al mundo. Como el problema de esas neurociencias es que ellas mismas están sometidas a una normatividad no distinta de la que constituye la antropología cultural y que ellas no pueden ni analizar ni fundamentar, se abre paso la filosofía, en nuestro caso, por la necesidad de operar con radicalidad, la fenomenología trascendental.

De este modo se nos cierra el mapa de los accesos a la fenomenología desde las ciencias naturales, no de cualquiera, sino la neurología, o su continuación, la psicofisiología. Y desde las ciencias humanas, en nuestro caso, sobre todo la antropología cultural.

Tanto la neurociencia como la antropología cultural son el mayor desafío de nuestro tiempo a la filosofía. Y *La crisis de las ciencias europeas*, por su parte, ha de ser leída como la forma de fundar, motivar o promover una filosofía primera que sea capaz de ofrecer un sistema normativo teórico y práctico. Por eso la tercera parte de la obra ha de ser leída en el contexto de los desafíos científicos de nuestro tiempo,

y IX, están citadas de modo reiterado en mi libro *La estructura del método fenomenológico*, porque creo que la situación paradójica pertenece estructuralmente a la reflexión fenomenológica, ya que en ella está implícita la cosificación de lo subjetivo, que es lo que también subyace al psicologismo. Puede verse la posición de esta problemática en el libro citado, capítulos III y IV. No deja de ser un síntoma de esta posición estructural la conexión de la frase que hemos comentado de la primera sección de *La crisis* —ciencias de meros hechos hacen hombres de meros hechos— con el psicologismo, y todo esto con el camino de la psicología tratado en la parte B de la tercera sección de *La crisis*.

que son los que motivaron la propia fenomenología en los años finales del siglo XIX, por la penetración del psicologismo en la filosofía destruyendo toda posibilidad de hacer ciencia.

Hay aún una última pregunta que no deja de tener su interés. El orden de los dos caminos a la fenomenología expuestos en *La crisis* podría ser pensado de modo inverso. Si el camino de la psicología es el camino desde las ciencias naturales, porque lo que se esconde en ese camino es la paradoja de la subjetividad, y el objetivo es ganar la filosofía, parece que este camino sería el primero. Husserl, sin embargo, lo pone en segundo lugar. Hay una razón poderosa para ello: el hecho de que de modo palmario nosotros vivimos en nuestros mundos de la vida. Toda la vida humana se desenvuelve en el mundo de la vida. Por tanto, la continuación natural de la filosofía, o la presentación de los caminos a la fenomenología o de los caminos para la reducción, tiene que seguir ese orden, desde el mundo de la vida a la filosofía. El otro camino en parte arranca de donde nos dejan las ciencias humanas, que nos dejan con nuestro mundo, porque la ciencia actual nos dice que ese mundo es un producto natural resultado de la configuración de nuestro cerebro. La ciencia que debe estudiar eso es, en primer lugar, la psicología, porque la característica de ese mundo es el ser consciente. Pero la paradoja de ese mundo consciente es precisamente la paradoja del naturalismo que se encierra en sí mismo desalojando toda normatividad y, por tanto, toda razón y todo sentido del mundo. Pero con ello la propia ciencia desaparece. En consecuencia, después del acceso desde el mundo de la vida, cuya ontología hay que elaborar desde las ciencias humanas, de las que es portaestandarte una antropología que representa un fuerte desafío a la filosofía, se impone dedicarse al desafío más intenso que proviene en la actualidad de las ciencias naturales, en concreto, de la neurología aplicada al cerebro como órgano de la conciencia y de la vida humana teórica y práctica.

Aún quiero añadir, para terminar, una pequeña consideración, que proviene de una afirmación de Husserl en el § 72, por lo general mal interpretada. Una vez practicada la reducción y, por tanto, practicada la epojé universal del mundo (Hua VI, 261), la psicología positiva ya no es posible, de manera que no habría más que una psicología trascendental. Esta afirmación ha resultado un tanto enigmática, pero tiene pleno sentido. Y aún hay que ir más allá. La afirmación no es válida solo para la psicología que nos ha servido para acceder a la subjetividad trascendental, sino también para las otras ciencias que nos sirven de punto de apoyo para ese ascenso, como es el caso de las ciencias humanas, en especial la antropología cultural o la historia, que aparecen citadas en la sección A de la tercera parte de *La crisis*. Esas afirmaciones quieren decir que, una vez conocida la característica propia del ser humano de incluir o ser una subjetividad trascendental, el científico, sea psicólogo,

antropólogo o historiador, ya no puede estudiar o investigar al ser humano solo o principalmente como un ser sujeto al mundo, sino que debe tener en cuenta siempre su carácter de ser sujeto del mundo y el lugar de aparición de este. Este cambio de perspectiva obliga a diseñar una nueva psicología, una nueva historia y una nueva antropología que han de reinterpretar los datos anteriores de acuerdo al nuevo nivel logrado por la fenomenología trascendental. Además, de ello se deduce que de la fenomenología trascendental debemos derivar un *apriori* que tiene que ser operativo en todas esas ciencias humanas, que no es sino el tema de una antropología filosófica que dice qué es el ser humano que toda ciencia humana estudiará desde su perspectiva.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Almeida Carbalho, M. J. de (2009), «Introducción histórica», en Rivera de Rosales y Cubo (eds.), 13-134.

Bernet, R. (2003), «Unconscious Consciousness in Husserl and Freud», en Welton, 2003a, 199-219.

Blankenburg, W. (1971), *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Enke, Stuttgart. Trad. francesa de J.-M. Azorin e Y. Totoyan, revisada por A. Tatossian, *La perte de l'évidence naturelle*, PUF, París, 1991.

Bolado, G. (2005), «La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega», en J. San Martín y J. Lasaga (eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 15-41.

Bonet, J. V. (2013), *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, Universidad de Valencia, Valencia.

Brand, G. (1969), *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten*, M. Nijhoff, La Haya 1955. Impresión fotomecánica.

Buckley, R. Ph. (1992), *Husserl, Heidegger and the crisis of philosophical responsibility* (Phaenomenologica, 125), Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.

Cairn, D. (1976), *Conversations with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, La Haya.

Carr, D. (2003), «Transcendental and Empirical Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition», en Welton, 2003a, 181-197.

Conde Soto, F. (2012), *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, USC, Editora académica, Santiago de Compostela.

Corominas, J. y Vicens, J. A. (2006), *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid.

Drummond, J. (2003), «The Structure of Intentionality», en Welton, 2003a, 65-92.

Ferrer Santos, U. (1977), «Modalidades de la intencionalidad cognoscitiva»: *Anuario Filosófico* 10 (2), 59-91.

Ferrer Santos, U. y Sánchez-Migallón, S. (2011), *La ética de Edmund Husserl*, Themata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid.
Fink, E. (1933), «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik»: *Kant-Studien* 38, pp. 319-383. Actualmente en Fink (1966, 79-156); trad. española de R. E. Velozo Farías, «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea», en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003, pp. 361-428.
— (1966), *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, M. Nijhoff, La Haya.
— (1988), *VI. Cartesianische Meditation*, Teil I, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerckhoven (eds.) (Husserliana Dokumente, 2/1), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht; trad. francesa de N. Depraz.
— (1994), *Sixième Méditation cartésienne*. Première partie. *L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Editions Jérome Million, Grenoble, 1994.
Fodor, J. A. (1985), *El lenguaje del pensamiento*, Alianza, Madrid.
— (2008), *The language of thought revisited*, OUP, Nueva York.
Gallagher, Sh. y Zahavi, D. (2013), *La mente fenomenológica*, trad. española de M. Jorba, de la 2.ª ed. revisada, Alianza, Madrid.
Gaos, J. (1997), «La *Lebenswelt* de Husserl», en Serrano de Haro, 1997a, pp. 327-331
— (1999), *Obras completas*, vol. X. *De Husserl, Heidegger y Ortega*. Prólogo de L. Mues de Schrenk; ed. coordinada por A. Zirión Q., UNAM, México.
— (2005), «Historia y significado», prólogo a *Meditaciones cartesianas* (1942), ed. del 70 aniversario, FCE, México, 27-39.
García-Baró, M. (2008), *Teoría fenomenológica de la verdad*. Comentario continuo a la 1.ª ed. de *Investigaciones lógicas*, de Edmund Husserl, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
Hart, J. G. (1995), «Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on 'Fichte's ideal of humanity'»: *Husserl Studies*, 12/2, 135-163.
Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)* (GA, 20), ed. de P. Jaeger, 1979; ²1988, revisada; ³1994, revisada; trad. española de J. Aspiunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006.
— (1994, ²2006), *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)* (GA, 17), ed. de Fr.-W. von Herrmann; trad. española *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008.
Held, K. (2003a), «Husserl's Phenomenological Method», en Welton, 2003a, 3-31.
— (2003b), «Husserl's Phenomenology of the Life-wold», en Welton, 2003a, 32-62.
Hopkins, B. (2001), «The Husserl-Heidegger Confrontation and the Essential Possibility of Phenomenology: Edmund Husserl, Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger»: *Husserl Studies*, 17, 125-148.

Husserl, E. (1950-2013), *Gesammelte Werke*, agrupadas en la serie Husserliana, 42 volúmenes (ver Introducción, nota 1).
- Husserliana I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. e introd. de S. Strasser, M. Nijhoff, La Haya, ²1973; trads. españolas de M. A. Presas, *Meditaciones cartesianas*, Paulinas y Tecnos, Madrid, 1979 y 1986; de J. Gaos y M. García-Baró, FCE, México, 2004.
- Husserliana II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, reimpr. de la 2.ª ed. ampliada, ed. de W. Biemel, M. Nijhoff, La Haya, 1973; trad. española de M. García-Baró, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, FCE, México, 1982.
- Husserliana III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. de K. Schuhmann, M. Nijhoff, La Haya, 1976; trad. española de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, 1949, ²1962; nueva edición y refundición integral de la trad., por A. Zirión, FCE, México, 2013.
- Husserliana III/2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Zweites Buch: *Ergänzende Texte (1912-1929)*, ed. K. Schumann, M. Nijhoff, La Haya, 1976; nueva trad. española, abarcando los dos volúmenes (Hua III/1 y Hua III/2), de A. Zirión, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, UNAM-FCE, México, 2013.
- Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, reimpresión, editado por M. Biemel, M. Nijhoff, La Haya, 1991; trad. española de A. Zirión, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México, 1997; UNAM-FCE, México, ²2005.
- Husserliana VI, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. de W. Biemel, 1954, ²1976; trad. española y estudio preliminar de J. V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.
- Husserliana VII, *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*, ed. de R. Boehm, M. Nijhoff, La Haya, 1965.
- Husserliana VIII, *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, ed. de R. Boehm, M. Nijhoff, La Haya, 1965.
- Husserliana IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. de W. Biemel, M. Nijhoff, La Haya, ²1968.
- Husserliana X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, M. Nijhoff, La Haya, reimpr. de la 2.ª ed. revisada, 1969.

- Husserliana XI, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, ed. de L. Eley, M. Nijhoff, La Haya, 1970.
- Husserliana XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Erster Teil: *1905-1920*, ed. de I. Kern, M. Nijhoff, La Haya, 1973.
- Husserliana XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Zweiter Teil: *1921-1928*, ed. de I. Kern, M. Nijhoff, La Haya, 1973.
- Husserliana XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Dritter Teil: *1929-1935*, ed. de I. Kern, M. Nijhoff, La Haya, 1973.
- Husserliana XVI, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, ed. de U. Claesges, M. Nijhoff, La Haya, 1973.
- Husserliana XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901)*, ed. de I. Strohmeyer, M. Nijhoff, La Haya, 1983.
- Husserliana XXV, *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, ed. de H. R. Sepp y Th. Nenon, M. Nijhoff, La Haya, 1986.
- Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, ed. de Th. Nenon y H. R. Sepp, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989.
- Husserliana XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, ed. de R. N. Smid, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1992.
- Husserliana XXXIII, *Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, ed. de R. Bernet y D. Lohmar, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2001.
- Husserliana XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-1935)*, ed. de S. Luft, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2002.
- Husserliana XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, ed. de B. Goossens, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003.
- Husserliana XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ed. de H. Peucker, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2004.
- Husserliana XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. de R. Sowa, Springer, Dordrecht, 2008.
- Husserliana XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937*, ed. de R. Sowa y Th. Vongehr, Springer, Nueva York/Dordrecht, 2014.

— (1994), *E. Husserl. Briefwechsel.* I. *Die Neukantianer*, ed. de K. Schuhmann y E. Schuhmann, en Husserliana Dokumente III/I. Band III, Kluwer, Dordrecht.

— (1994), *E. Husserl. Briefwechsel.* III. *Die münchner Schule*, en Husserliana Dokumente III/I. Band III, Kluwer, Dordrecht.

— (1994), *E. Husserl. Briefwechsel.* IX. *Familienbriefe*, en Husserliana Dokumente III/I. Band III, Kluwer, Dordrecht.

— (1994), *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de C. Moreno y J. San Martín, presentación de J. San Martín, Alianza, Madrid (orig. *Nr. 6. Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11*, Hua XIII, 111-194).

— (2002a), *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, introd. de G. Hoyos Vásquez, trad. de A. Serrano de Haro, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Barcelona/México (orig. «Fünf Aufsätze über Erneuerung», en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua XXVII, 3-94).

— (2002b), *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Husserliana Materialien.

— (2002c), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, introducción y notas de A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid. Se trata de la traducción parcial de Husserliana X.

— (2009), «Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923>», trad. española de J. V. Iribarne, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Bogotá, 29 de agosto-1 de septiembre, 2007), PUCP/Universidad Michoacana de S. N. de Hidalgo, Lima/México, 789-822 (orig. «Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit [Tugend] und Glückseligkeit <Februar 1923>», ed. de U. Melle: *Husserl Studies*, 13/3 [1997], 201-235; Hua XLII, 297-333).

— (2012), *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, trad. española de R. L. Sánchez Soberano, Sígueme, Salamanca (orig. «Londoner Vorträge»: *Husserl Studies* 16 [2000], 183-254; Hua XXXV).

Iribarne, J. V. (1987), *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, vol. I, Carlos Lohlé, Buenos Aires.

— (1988), *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, vol. II, Carlos Lohlé, Buenos Aires.

— (2008a), «Ética y antropología. Posición relativa de ambos conceptos en el pensamiento de Husserl», en Rocha de la Torre (ed.), *La responsabilidad del pensar*. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez, Uninorte, Barranquilla (Colombia), 66-107.

— (2008b), *De la ética a la metafísica*, en la perspectiva del pensamiento de Husserl, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

Kern, I. (1962) «Die drei Wege zur transzendental-phaenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls»: *Tijdschrift voor Filosofie* 24/2, 303-349; trad. española, «Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental», en Serrano de Haro, 1997a, 259-294.

— (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff, La Haya.

Lasaga, J. (2003), «Creencia y verdad en el contexto de la razón histórica», en J. M. Díaz y M.ª C. López Sáenz (eds.), *Fenomenología e historia*, UNED, Madrid, 67-78.

Lévi-Strauss, Cl. (1987), *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona.
Lohmar, D. (2003), «Husserl's Type and Kant's Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity», en Welton, 2003a, 93-124.
Martín Santos, L. (1990), *El zigzag husserliano*, edición y prólogo de A. Lucas, Endymion, Madrid.
Mensch, J. R. (2001), *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
Misch, G. (1931), *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, B. G. Teubner, Leipzig.
Moural, J. (2003), «Husserl and the Future: Temporality, Historicity, and Responsibility in His Later Work», en *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, ed. de Chan-Fai Cheung *et al.* Web publicada en www.o-p-o.net.
Orringer, N. (2001), «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger»: *Revista de Estudios Orteguianos* 3, 147-166.
Ortega y Gasset, J. (1942), «Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia», en OC VI.
— (1984), *Qué es conocimiento*, Alianza, Madrid.
— (2004-2010), *Obras completas*, nueva ed. dirigida por J. Zamora Bonilla, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, Madrid.
Paci, E. (1968), *Función de las ciencias y significado del hombre*, trad. de E. de la Peña, FCE, México.
Paz, O. (2012, 19.ª reimpr.), *El arco y la lira* [1956], FCE, México.
Piana, G. (1965), *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri, Milán.
Pintos Peñaranda, M.ª L. (2005), «Husserl und Merleau-Ponty. Schlüssel einer engen Beziehung», en San Martín, 2005b, 111-125.
Rivera de Rosales, J. y Cubo, Ó. (eds.) (2009), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Dykinson, Madrid.
Rizo-Patrón, R. (2012), *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Siglo del Hombre/PUCP, Bogotá.
Rodemeyer, L. (2003), «Developments in the Theory of Time-Consciousness: an Analysis of Protention», en Welton, 2003a, 125-154.
Rodríguez, R. (2010, 2.ª ed.), *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid.
— (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.
Rodríguez Huéscar, A. (1982), *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid; nueva ed. preparada por J. García Gómez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
Rodríguez Palmero, M.ª L., Marrero Acosta, J. y Moreira, M. A. (2001), «La teoría de los modelos mentales de Johnson-Laird y sus principios: una aplicación con modelos mentales de célula en estudiantes del curso de orientación universitaria»: *Investigações em Ensino de Ciências*, V/6(3), 243-268.

Ruiz Fernández J. (2007), «Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp»: *Investigaciones fenomenológicas* 5, 209-223.
Salmerón, F. (1991), «Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina»: *Isegoría* 3, 119-137.
— (2006), *Gaos y la filosofía iberoamericana*, 2.ª parte, El Colegio Nacional, México.
San Martín, J. (1986), *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid.
— (1992), «Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica»: *Revista de Occidente*, 132, 107-127. Actualmente en San Martín, 1994, 111-132.
— (1994), *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.
— (1997), «La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe»: *Agora. Papeles de filosofía* 16/2, 101-121.
— (1998), «La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl», en E. Ranch Sales y F.-M. Pérez Herranz (eds.), *Seminario de Filosofía. Centenario René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, Alicante, 89-96.
— (1999), *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid.
— (2002), «Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo», en J. Rivera de Rosales y M.ª C. López (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 133-165.
— (2005a), «Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote», en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, ed. de F. Llano y A. Castro, Tébar, Madrid, 193-232.
— (2005b), *Phänomenologie in Spanien*, ed. e introd. de J. San Martín, Koeningshausen & Neumann, Würzburg.
— (2007), «La recepción de Ortega en España. Al rebufo de un error autobiográfico», en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín, *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva, Madrid, 231-249.
— (2009), *Para una filosofía de Europa. Ensayos para una fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva/UNED, Madrid.
— (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Seatle, J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass.; trad. española de L. M. Valdés Villanueva, *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996.
Serrano de Haro, A. (ed.) (1997a), *La posibilidad de la fenomenología*, Complutense, Madrid.
— (1997b), «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo», en Serrano de Haro, 1997a, 185-216.
Spileers, St. (comp.) (1999), *Edmund Husserl Bibliography*, Academic Publisher, Dordrecht/Boston/Londres.
Steinbock, A. J. (2003), «Generativity and the Scope of Generative Phenomenology», en Welton, 2003a, 289-325.
Valero Pie, A. (2012), *José Gaos en México: Una biografía intelectual. 1938-1969*. Tesis doctoral, Colegio de México, México.
Walton, R. (1993), *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires.

Welton, D. (2003a), *The new Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington.
— (2003b), «Discovering the New Husserl», en Welton, 2003a, xi-xv.
— (2003c), «The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method», en Welton, 2003a, 255-288.
Zahavi, D. (1998a), *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
— (1998b), «The fracture in Self-Awareness», en Zahavi, 1998a, 21-40.
— (2003a), «Inner Time-Consciousnes and Pre-reflective Self-awareness», en Welton, 2003a, 157-180.
— (2003b), «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Phenomenology», en Welton, 2003a, 233-251.
Zirión, A. (2001), «*Ideas* I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos»: *Investigaciones fenomenológicas*, 3, 325-371.
— (2003), *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Almeida Carvalho, M. de: 143, 187
Azorín, J.-M.: 187

Banfi, A.: 45, 57
Bernet, R.: 42, 71, 144, 187, 190
Biemel, W.: 72, 85, 88, 189
Blankenburg, W.: 173, 187
Boehm, R.: 146, 189
Bolado, G.: 26, 187
Bolzano, B.: 70
Bonet, J. V.: 91, 187
Brand, G.: 17, 44s, 123, 187
Breda, L. van: 11, 44
Brentano, F.: 40, 68, 70, 88, 136, 146
Buckley, R. Ph.: 128, 187

Cairns, D.: 44, 111, 165s
Carr, D.: 42, 187
Castillo, P.: 20
Castro, A.: 24, 193
Cervantes, M.: 23s, 193
Cheung, Ch.: 144, 192
Chvatik, I.: 144, 192
Claesges, U.: 190
Copoeru, J.: 144
Corominas, J.: 177s, 187
Corona, J.: 20
Cubo, O.: 141s, 187, 192

Daubert, J.: 127
Daumier, H.: 24
Depraz, N.: 111, 188
Derrida, J.: 111
Descartes, R.: 33, 37, 110s, 115, 152, 163s, 166, 193
Díaz, J. M.: 192
Dilthey, W.: 192
Drummond, J.: 42, 188
Dubois, E.: 136

Ebeling, H.: 188
Eley, L.: 169, 190
Embree, L.: 144, 192

Fechner, G.: 135s
Ferrer Santos, U.: 145, 188
Fichte, J. G.: 11s, 19, 36, 140-143, 148s, 155, 188, 192
Fink, E.: 11, 14, 16ss, 35s, 43s, 71, 111, 114s, 125, 129, 145, 165s, 175, 187s
Fink, S.: 111
Fodor, J.: 182s, 188
Forberg, F. K.: 143
Frege, G.: 66s

Galileo: 177
Gallagher, Sh.: 98, 182, 188
Gandt, G.: 173
Gaos, J.: 9, 16, 19, 23, 27, 36, 44-59, 61-64, 114, 120s, 132, 144, 177, 188s, 193s
García-Baró, M.: 69, 188s
García Gómez, J.: 193
Gibson, B.: 88
Gramsci, A.: 58
Guerra, R.: 46

Gurwitsch, A.: 17, 38, 43s

Haeckel, E.: 136
Hankel, H.: 168s
Hart, J. G.: 140, 188
Hegel, G. W. F.: 54
Heidegger, M.: 16s, 32ss, 38, 43, 47, 50s, 53, 57, 64, 78, 89s, 92s, 99-102, 144s, 150, 171, 177s, 187s, 192
Held, K.: 17, 41s, 45, 188
Heráclito: 45
Herrmann, W. von: 188
Hobbes, Th.: 155
Holl, J.: 188
Hopkins, B.: 33, 88, 188
Hoyos Vásquez, G.: 191
Husserl, E.: passim
Husserl, Gerhard: 129, 181
Husserl, Malvine: 127, 177

Ingarden, R.: 43s, 71, 107ss, 114s
Iribarne, J. V.: 144s, 163, 171, 178, 189, 191s

Jacobi, C. G. J.: 143
Jaeger, W.: 188
Jaspers, K.: 33
Johnson-Laird, Ph.: 110, 182, 193
Jonás, H.: 146s
Jorba, M.: 188

Kant, I.: 40, 44, 47, 50, 130, 145s, 179, 188, 192
Kennedy, J. F.: 58
Kerckhoven, G. van: 188
Kern, I.: 124, 127, 163, 178, 190s

Laín Entralgo, P.: 26
Landgrebe, L.: 17, 30, 42-45, 47s, 52-56, 58, 90, 118, 193
Lasaga, J.: 161, 187, 192s
Lessing, G. E.: 143
Lévi-Strauss, Cl.: 192
Lévy-Bruhl, L.: 181
Llano, F.: 24, 193
Lohmar, D.: 42, 71, 144, 190, 192
López Arnal, S.: 26
López Sáenz, C.: 192
Lotze, H.: 165
Löwith, K.: 33
Lucas, A.: 192
Luft, S.: 42, 168, 181, 183, 190

Marías, J.: 25, 27s, 108
Márquez, M.: 71, 193
Marrero Acosta, J.: 182, 193
Martín Santos, L.: 38, 192
Marx, G.: 128
Marx, K.: 26
Melle, U.: 191
Mendelssohn, F.: 143
Mensch, J.: 98, 147, 192
Merleau-Ponty, M.: 17, 38, 44, 78, 111, 192
Mingo Rodríguez, A. M.ª de: 71
Misch, G.: 64, 90, 192
Moreira, M. A.: 182, 193
Moreno, C.: 20, 71s, 76, 191
Möresheim, S.: 17
Moural, J.: 144, 192
Mues de Schrenk, L.: 53, 188

Natorp, P.: 67, 88s, 161, 193
Navarro, J. M.: 193
Nenon, Th.: 190
Nicol, E.: 23
Niethammer, F. Im.: 143
Noor, As.: 17

Orringer, N.: 64, 192
Ortega y Gasset, J.: 16s, 23-26, 28s, 35ss, 39, 55, 59, 63s, 67, 69, 92-96, 105, 109ss, 116s, 119, 131, 156, 165, 171, 175, 179, 181, 185, 187, 191s, 197, 199s
Orwell, G.: 138

Paci, E.: 45, 47s, 52-59, 192
Patočka, J.: 89s
Paz, O.: 180, 192
Pérez Herranz, F. M.: 193
Piana, G.: 45, 192
Pintos Peñaranda, M.ª L.: 44, 192
Platón: 163s, 166
Ponsetto, A.: 45
Presas, M. A.: 109, 130, 144, 189

Ranch Sales, E.: 193
Rickert, H.: 79
Rivera de Rosales, J.: 141s, 187, 192s

Rizo-Patrón, R.: 70, 171, 173, 192
Rocha de la Torre, A.: 191
Rodemeyer, L.: 42, 192
Rodríguez, R.: 89, 99, 101, 192
Rodríguez García, S.: 21
Rodríguez Huéscar, A.: 25, 28, 193
Rodríguez Palmero, M.ª L.: 182, 193
Rossi, A.: 46
Ruiz Fernández, J.: 88, 193

Sacristán, M.: 25s
Salmerón, F.: 46, 53, 193
San Martín, J.: 24, 26, 33, 72, 90, 98, 119, 122, 162, 187, 191ss
Sánchez Soberano, R. L.: 159, 191
Sartre, J.-P.: 38, 99
Scheler, M.: 106
Schuhmann, E.: 190
Schuhmann, K.: 88, 189s
Searle, J.: 182, 193
Sepp, H. R.: 17, 140, 144, 190, 192
Serrano de Haro, A.: 163, 188, 191ss
Sowa, R.: 183, 190
Spileers, St.: 29, 193
Stein, E.: 43, 78
Steinbock, A. J.: 42, 194
Strohmeyer, I.: 65, 190

Tatossian, A.: 187
Totoyan, Y.: 187
Tugendhat, E.: 90-93, 187

Uranga, E.: 46

Valdés Villanueva, L. M.: 193
Valero Pie, A.: 194
Velozo, R. E.: 188
Venebra, M.: 20, 103, 162
Vicens, J. A.: 177s, 187
Villoro, L.: 46s, 53ss, 91
Vongehr, Th.: 190

Walton, R.: 125, 194
Wandelfels, B.: 45
Weber, G. Th.: 135s
Welton, D.: 19, 41s, 187s, 192, 194
Wild, J.: 47s, 53ss

Xirau, X.: 23

Zahavi, D.: 42, 92s, 97s, 182, 188, 194
Zirión, A.: 46s, 53, 62s, 75, 188s, 194
Zubiri, X.: 28, 35s, 38, 177s, 187

ÍNDICE DE MATERIAS

actitud
— fenomenológica: 51, 63, 173s
— natural: 51s, 54, 76, 87, 101, 120, 166, 174
— naturalista: 87, 101s
— personalista: 43, 78, 86s, 101s
afección: 94s, 99
— autoafección: 98
alma: 78, 86s, 106, 130
antropología: 13, 31, 58, 67, 160, 170, 175, 178-181, 184s
— cultural: 160, 175, 179ss, 184s
— filosófica: 58, 170s, 186
antropologismo: 31
apodicticidad: 49s, 52ss
arquitectónica: 78, 85, 103-107, 115s, 125, 162
ateísmo: 141ss, 192
autoconciencia
— directa: 91, 95
— reflexiva: 97

certeza: 50, 108, 158, 161
— apodíctica: 49
ciencias
— de hechos: 129s, 134-137, 177
— del espíritu: 85, 87
— deductivas: 67
— físicas: 84
— formales: 34, 135s
— humanas: 10, 28, 41, 87, 157, 165, 178ss, 184ss
— naturales: 10, 28, 86, 102, 157, 164, 182, 184s
— ordinarias: 165
— sociales: 164
cinestesias: 47s, 177
conciencia: 15, 26, 29, 32, 46, 48s, 55, 63, 69-72, 74-79, 84ss, 88, 90-93, 96-99, 103, 106, 108s, 111, 113, 116, 121, 131, 135, 143, 164s, 168, 170, 172, 174, 182-185
— absoluta: 46
— cartesiana: 33
— constituyente: 104
— corporal: 106
— de un objeto: 70
— del tiempo: 70s
— interna del tiempo: 29, 96ss, 131
— moral: 164s, 172
— perceptiva: 106
— prerreflexiva: 97s
— pura: 46ss, 55, 170
— refleja: 46, 63s
— reflejante: 91
— trascendental: 48, 85s, 103s, 106, 116
— vida consciente: 70, 73, 78, 97, 117
crisis: 10, 12, 14-18, 29s, 34s, 37-39, 41, 45, 47, 49ss, 53-57, 59, 61, 64, 75, 79, 118, 124, 128-130, 133, 137s, 142, 146, 150, 156, 158, 160, 163, 168, 175-179, 181, 183ss, 187
— antropológica: 39, 138, 156
— de las ciencias: 10, 12, 14, 18, 29, 35, 39, 47, 61, 64, 79, 129, 133, 138, 156, 175, 184

cuerpo: 17, 47s, 54s, 57s, 73, 77s, 83, 86s, 98, 100, 103, 105s, 113, 118, 125, 131, 136, 177, 193
— animal: 78, 100, 103
— anímico: 78
— físico: 78, 125, 177
— móvil: 58
— natural: 73
— propio: 78
— tocado: 78
— vivido: 54s, 78, 98, 118, 125, 177
cultura
— europea: 128s, 146
— filosófica: 10, 79, 132, 145ss, 149, 158
— histórica: 148
—, ideal de: 155
— pura: 172

Dios: 31, 87, 130, 140, 142s, 169, 174, 178
donación: 86, 97, 118s, 138s
— autodonación: 96

epojé: 13, 17, 20, 42, 45, 48-54, 73, 76-78, 80, 85, 95, 100, 108, 110-113, 116-122, 124s, 131, 157, 161, 167s, 172-175, 183, 185
— del mundo: 110-112, 161, 173
— fenomenológica: 168, 174
—, método de la: 71, 74, 76, 85, 124
— psicológica: 122, 183
—, residuo de la: 111, 120
— trascendental: 120-122, 173
esencia
— histórica: 56
— temporal: 56
— temporalidad de las esencias: 56
espíritu
— objetivo: 106
— subjetivo: 106
Estado: 135, 137, 140, 155
estructura: 13ss, 17, 19, 37, 43, 54, 72, 76, 80s, 85, 94s, 97, 104, 113-117, 120s, 123, 125, 127s, 131, 134, 138s, 150s, 156s, 160, 162, 170, 184, 193
— conceptual de la fenomenología: 127
— de habitualidades: 116
— de la fenomenología: 14, 19, 81, 121, 131, 134, 138, 156s, 160, 162
— de la reducción: 115
— de la vida: 115
— de una proposición: 117
— intencional: 162
— metodológica: 128
— tendencial de la vida: 151
— triple del yo: 125
ethos: 163, 166
— filosófico: 166
ética: 10, 12, 16, 18, 77, 132, 143, 145ss, 152, 155, 164-167, 172
— de la responsabilidad: 147
— de las profesiones: 152
— del sentimiento: 146
— inglesa: 146
— relativismo ético: 77
—, tarea: 163
evidencia: 33, 66, 77, 84, 94, 111, 118
— originaria: 77, 118
experiencia: 30, 42, 44, 57, 72, 78, 87, 93ss, 97ss, 110s, 113, 116ss, 120-123, 151, 161s, 167, 172ss
—, crítica apodíctica de la: 162
— de la conciencia: 116
— del mundo: 44, 122, 161, 167
— directa: 30, 99, 110, 113
— externa: 167
— fenomenológica: 162, 172
— neutralizada: 118s
— perceptiva: 114

fenomenología: 10-20, 24, 26-29, 31s, 34ss, 40-47, 49s, 52, 54ss, 59, 61-65, 67ss, 71-75, 77, 80s, 83-86, 88-92, 102s, 105s, 108s, 111-116, 118ss, 122-125, 127-134, 136, 139, 142s, 147, 149s, 156ss, 161-164, 166s, 169, 170, 172-179, 181s, 184ss, 189, 193s
— ametafísica: 53
—, camino cartesiano de la: 81, 161
—, caminos a la: 162s, 175, 177s, 185
— constructiva: 130
— crítica: 80, 162, 168, 172
—, crítica de la: 168
— de la razón: 77, 85, 119, 128, 139
— del método fenomenológico: 172
— descriptiva: 74
— española: 24
—, función de la: 14s, 19, 132, 159

— husserliana: 11, 13, 18, 27, 33, 49, 59, 61, 68, 120
— ilusión fenomenológica: 101
—, irracionalidad de la: 51
— ontología fenomenológica: 58
—, principio de la: 88, 170
— psicológica: 50, 120, 157
— pura: 12, 16, 19, 29, 46, 64, 75, 85, 162, 189
—, sentido de la: 14, 18, 116, 129, 131, 134
— trascendental: 15, 29, 50, 53, 56, 69, 120, 122, 124, 157, 163, 170s, 175, 182, 184, 186
filosofía: 10, 12ss, 16, 18ss, 23s, 26-29, 31, 34-42, 44, 46, 54, 59, 68ss, 74s, 78ss, 83, 85, 88, 92s, 103, 111s, 123, 125, 127-133, 138, 140, 142s, 146-150, 152s, 155-172, 175s, 178, 180ss, 184s, 187, 189, 193
— alemana: 140
— analítica: 26, 92
— como ciencia rigurosa: 34, 46, 164
— de la cultura: 103, 143, 150
— de la historia: 143, 146s, 150
— española: 23s
— fenomenológica: 12, 16, 24, 29, 46, 74s, 125, 162, 189
—, fracaso de la: 158ss
— francesa: 44
—, función de la: 79s, 128s, 132ss, 155s, 159, 167
—, función práctica de la: 158, 163
— moderna: 40, 128
— moderna de la representación: 128
—, origen de la: 159, 161
— primera: 31, 68s, 171, 184
— rigurosa: 39
— superada: 88
— trascendental: 42, 54
— trascendental idealista: 54
Filosofía de la aritmética: 29, 66s

génesis: 19s, 58, 68, 136, 139, 182
— de los conceptos: 58
— del humano: 136
genitivo
— objetivo: 104-107
— subjetivo: 104-107
giro filosófico: 165
giro trascendental: 42, 78

hábitos
—, de los: 116, 125
— culturales: 105, 116
habitualidades: 43, 109
historia: 9s, 27, 31, 34-39, 41s, 47, 54-57, 66, 71, 80, 95, 111, 115, 118, 127, 129, 132s, 136s, 140, 145, 150, 159, 171, 175s, 178s, 185, 192s
— antihistoricismo: 54
— de la fenomenología: 34, 111
— de la filosofía: 36, 47
— historicidad de las esencias: 56
— historicidad interna: 55
— historicismo: 34
— natural: 136
— personal: 111

idealismo: 24, 37, 41, 51s, 54-57, 64, 91, 193
— empírico: 55
— trascendental: 37, 41, 51s, 56s, 64
impresión: 83, 93, 97ss, 169, 192
— primaria: 97
intencionalidad: 33, 70s, 90s, 97s, 124
— apriori de correlación intencional: 91s
— teórica: 33
— transversal: 97
— vertical: 97
intersubjetividad: 26, 28, 36, 50s, 54, 57, 72, 114, 122s, 125, 157, 163, 174
— trascendental: 50s, 122, 157, 163, 175
intuición: 76, 88

legitimidad: 66, 77, 114, 118s, 122, 137ss, 147, 172
lógica: 29ss, 35, 67, 69, 110, 117, 128, 136s, 174, 176
— formal: 29s
— pura: 31, 67, 137

metafísica: 58, 66, 178, 193
método
— cartesiano: 19, 167, 173s
— falacia metodológica: 34, 99, 101
— fenomenológico: 12, 14, 17, 19, 51, 94s, 112, 123, 127, 161s, 172, 184, 193
— progresivo: 51
— regresivo: 51
mundo
— animal: 86, 103

— cultural: 100s, 104
— de la conciencia: 74
— de la cultura: 86, 101, 103
— de la física: 86
— de la vida: 9, 19, 27s, 45, 47s, 51-57, 61, 118, 174s, 177-181, 185
— de valores: 100
— desasimiento de la posición del mundo: 45, 124, 167s
—, desconexión del: 167, 175
— físico: 74, 103
—, gobierno moral del: 143
— histórico: 57
— humano: 86, 100, 177
— intermedio: 84
—, orden moral del: 140-146, 148s, 153, 155, 157ss, 165
— ordinario: 110
— práctico: 100
— real: 70, 72, 75s, 111s, 114, 121, 123, 125
— tenencia del mundo: 116

nóema: 75, 84s, 178, 182
nóesis: 85, 119, 182

objeto(s): 70, 72, 84, 90s, 94, 99s, 105, 117
— culturales: 86, 101, 104
— de la subjetividad: 104s, 107
— espiritualizados: 87, 104, 115
— formales: 109s, 136
— intencional: 72, 84, 106, 117s, 182
— real: 70, 72, 84, 106
— reales: 49s, 104

percepción: 9, 34, 51s, 55, 75, 77, 83, 86, 92s, 96s, 99s, 101, 103s, 107s, 113ss, 117s, 122, 125, 138s, 162, 167, 171, 182
— acultural: 107
—, análisis de la: 77, 99s, 102, 138
— animal: 55, 86, 100, 103, 107s, 138
— cultural: 9, 99, 101, 103s, 107
— interna: 92ss
— naturalista: 103
— no cultural: 83, 99, 104, 107
— pura: 162
política: 41, 57s, 80, 128, 146, 149, 160, 165, 175
principio hodeguético: 168s
profesión: 95, 102, 133, 151-155, 159s, 176
protención: 97, 144
proyección: 69, 70, 84
psicología: 13, 28, 31, 41, 50, 53, 66s, 69, 85, 87, 89, 110, 120ss, 124, 135s, 162, 171, 173ss, 178, 181s, 184s
— consecuencias antropológicas del psicologismo: 14, 138
— de hechos: 136
— descriptiva: 68, 136
— fenomenológica: 120ss, 173, 181-184
— psicoanálisis: 93
— pura: 124
— refutación del psicologismo: 14, 28, 31, 67s, 120, 128, 131, 171
— trascendental: 185

razón: 12, 16, 24, 33, 35, 37ss, 51, 56s, 65, 77, 84s, 102s, 108, 111, 118s, 121, 128s, 132, 137ss, 145-148, 157, 161, 163, 170, 179, 184s, 192
—, fe en la: 35, 39, 130, 132
— histórica: 35, 108, 192
—, naturalización de la: 129
— originaria: 77, 118
—, postulados de la: 130
— práctica: 39, 77, 146, 148, 157, 164
— pura práctica: 145
— teórica: 39, 77, 163
—, utopía de la: 14, 20, 133
— vital: 57, 108
reconducción: 42, 50, 157, 159, 163, 167, 174
reconstrucción: 14, 88
reducción: 13, 17, 19s, 26, 33, 42, 48, 50, 52s, 55, 73s, 76s, 85, 108, 110ss, 114, 116, 120, 122ss, 136, 157, 159, 161-163, 167-170, 172ss, 176, 181, 183, 185
— apodíctica: 169s, 172
—, caminos de la: 19, 162s
— del mundo: 167
— eidética: 33, 52, 55, 76
— fenomenológica: 26, 42, 52, 162s, 168
— intersubjetiva: 26, 114, 122, 157
— trascendental: 53, 170
reflexión: 9, 23, 33, 36, 39, 44, 49, 54, 62s, 80, 83, 88-96, 98s, 114s, 121, 134, 145, 150, 183s

—, aporía de la: 92
— autorreflexión: 44, 148
— fenomenológica: 114, 184
— histórica: 39
renovación: 10, 12, 80, 130, 138, 140, 147, 149s, 158, 161, 176, 187
— cultural: 140
— de la cultura: 80, 130, 138, 140, 147, 150
— del hombre: 10, 129, 149, 161
res cogitans: 84
res extensa: 84, 101
retención: 97s, 143, 162

ser humano: 10, 19, 31s, 39, 43, 57s, 67s, 86s, 102, 106, 110, 113, 128, 130, 134, 136, 138s, 142, 154s, 158, 165, 170s, 177, 183, 185
— humanidad: 14, 123, 128, 130, 132, 135, 140, 147ss, 154, 156, 164ss, 172, 181
— humanidad auténtica: 148, 165s, 181
— humanidad de razón: 172
— ideal humano: 11
sociología: 13, 175
subjetividad
— acultural: 104
— animal: 103
— de la cultura: 105s
— empírica: 48
— intencional: 124
— pura: 170
— subjetivismo: 31
— trascendental: 48ss, 52, 54s, 86, 104, 106s, 132, 174, 177, 185
sujeto
— cognoscente: 51
— de hábitos: 115s, 144
— de la cultura: 104s
— del mundo: 51, 54, 122, 184, 186
— extramundano: 54
— solipsista: 36
— sujeto-objeto: 90, 96
— trascendental: 52, 54s, 110, 139, 171, 177

tiempo
— cósmico: 71
— de la conciencia: 71s, 96
— interno: 92, 96
— psicológico: 71
— solar: 71
— temporalidad: 44, 56s, 70, 98, 125
trascendental: 27, 29s, 32, 35, 37, 40, 43, 48-57, 59, 64, 74, 79, 85s, 103-112, 114ss, 121, 123, 129, 131s, 139, 165ss, 169ss, 173ss, 177, 184s

verdad: 31, 36, 67ss, 71, 77, 102, 107, 109s, 118s, 124, 137, 163, 173, 183, 188, 192
— originaria: 77, 118
vida: 29, 31, 35, 37, 44, 46, 48, 52, 55s, 58, 64, 66, 70s, 73-76, 78s, 84s, 88, 91-95, 97, 99, 101ss, 107s, 110, 113-116, 119, 128, 131s, 136ss, 142, 144s, 148, 150-155, 159, 161, 163-166, 169s, 172s, 179s, 185
— animal: 57
— concreta: 48, 131
— cultural: 58
— del otro: 73
— directa: 113
— humana: 70, 92, 97, 101, 103, 107, 113, 116, 119, 128, 131, 136, 138, 142, 145, 150s, 154, 169, 185
— individual: 46, 52, 113
— material: 58
— mental: 89
— ordinaria: 32, 37, 64, 95, 99, 102, 116, 132
— profesional: 12, 29, 64, 95, 159
—, proyecto de: 150
— social: 113
— subjetiva: 55, 74, 84, 93, 122, 170, 173
— trascendental: 85
vivencia: 32, 67, 70, 72, 77, 84, 94, 96, 110, 118s
vocación: 10, 127, 152ss, 160, 180

yo: 27, 43s, 51, 57, 71, 108, 110-117, 171
— ahistórico: 115
— de los hábitos: 43, 115
— directo: 113
— fenomenológico: 71, 109, 113s
— fenomenologizante: 112-115
— filósofo: 112
— físico: 110

— histórico: 43, 115
— intersubjetivo: 122
— mundano: 110, 113
— natural: 112-114
— objetivo: 56
— puro: 43, 170
— social: 114
— supraindividual: 56
— trascendental: 43s, 57, 71, 85, 110, 113ss, 117, 122, 124, 171
— trascendental directo: 71, 113ss, 117, 122
— único: 51, 57
— vacío: 114ss, 173